موجودہ زمانہ کے مسائل کا

شرعی حل

★ انسانی اجزاء اور ان کا استعمال

★ موجودہ ہندوستانی زمینوں کا شرعی حکم

★ فیملی پلاننگ

★ سود سے ٹیکس کی ادائیگی

جیسے ایک سو سے زائد
مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں
عام فہم اور محققانہ گفتگو

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
صدر شعبہ تفسیر، استاذ حدیث و ناظم مجلس تحقیقات شرعیہ
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

موجودہ
زمانہ کے مسائل
کا

شرعی حل

مثلاً: بنک انشورنس ، پراویڈنٹ فنڈ، حکومتی قرضے، تجارتی سود، سود کا مصرف، سود سے ٹیکس کی ادائیگی، بنک اور انشورنس کمپنی میں ملازمت، نیشنلائزیشن، حق تصنیف و طباعت، ایک ملک کے سکہ کا دوسرے ملک کے سکہ سے تبادلہ، فوٹو، وی سی آر، ٹیلی ویژن، فلم، فیملی پلاننگ، نلکی زادہ، انسانی خون و اعضاء کا استعمال اور خرید فروخت، انسانی دودھ بنک، "الکحل" کی حقیقت و حکم، پوسٹ مارٹم، ہوائی جہاز میں نماز اور قبلہ کا تعین، جہاں دن رات بہت بڑے یا بہت چھوٹے ہوں وہاں نماز روزہ کیونکر؟ نجی تنظیموں کے بیت المال میں زکوۃ دینا، سول میرج تلک اور جہیز، چاند کی تاریخوں کا جنتری سے تعین، حج میں "البنک الاسلامی" کے ذریعہ قربانی، مشینی ذبیحہ، ہندوستانی ترانہ "وندے ماترم"، جھنڈا لہرانا، رفاہی سوسائٹیاں اور غیر سودی بنک، یونٹ ٹرسٹ، کمپنی کے شیئرز اور "بونڈ" کا خریدنا۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
صدر شعبۂ تفسیر استاذ حدیث و ناظم مجلس تحقیقات شرعیہ
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

نام مصنف .... مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
نام کتاب .... موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل
صفحات ۲۸۵
تعداد ....
طبع ثانی .... جمادی الاول ۱۴۱۷ھ مطابق اکتوبر ۱۹۹۶ء

باھتمام
الھدایۃ اسلامک اسٹڈیز اینڈ ریسرچ انسٹی ٹیوٹ۔

ملنے کا پتہ

جامعۃ الھدایۃ
۱۶۱۷۔ کھیجڑے کا راستہ بالمقابل ہدایت مسجد نزد اندرا بازار جیپور (راجستھان)

1617, khejre ka Rasta, opp. Hidayat Masjid
Near Indira Bazar, Jaipur, 302 001(Raj) INDIA

اغلاط نامہ

زیر نظر کتاب پڑھتے وقت حسب ذیل باتیں ملحوظ رہیں

(۱) حوالے (مراجع) ہر صفحہ کے نیچے دینے کے بجائے ہر باب کے حوالہ اسکے اختتام پر آخر میں یکجا نمبروار ذکر کیے گئے ہیں۔ لہذا ہر باب کے حوالے اس باب کے خاتمہ پر آخر میں یکجا دیکھ لئے جائیں۔

(۲) کتاب کا یہ ایڈیشن چونکہ کمپیوٹر سے چھپا ہے اس لئے عبارتوں میں تنوین () کا التزام نہیں ہو سکا ہے۔ یعنی مثلاً ۔۔ مجبوراً ۔۔ مجبورا۔ حقیقۃً کا حقیقہ اور ضرورۃً اور ضرورت کا ضرورہ املا ہو گیا ہے۔ اسی طرح اضافت کی علامت والا ہمزہ (ء) بھی نہیں آسکا ہے۔ مثلاً زمانۂ حال کا۔ زمانہ حال بن گیا ہے۔ امید ہے کہ باخبر قارئین سیاق و سباق سے اندازہ کر کے صحیح تلفظ کر لینگے۔

(۳) کتابت میں اکثر جگہ اردو، فارسی ہندسوں کے بجائے لاطینی (انگریزی) ہندسے چھپے ہیں۔ مثلاً۔ ۲، ۳، ۴، کے بجائے 2,3,4,۔ کتابت و طباعت کی غلطیاں بھی ہو گئی ہیں۔ ان میں سے چند اہم غلطیوں کی نشاندھی ذیل میں کی جارہی ہے۔

صفحہ	سطر	کیا چھپا ہے	کیا پڑھنا چاہئے
۱۱	۱۱	ایشیا کی	ملیشیا کی
۳۷	۳	اسکیلئے ایسے سکوں کو لیکر	ایسے سکوں کو لیکر (اسکیلئے 'زائد' ہے)
۶۱	۱۰	ص د لج ۱۷ ا	ج ا ص ۷ ۱۴

۶۴، ۶۵، ۶۷، ۱۶-۷ پر چھ جگہ '۲' چھپا ہے ان میں سے ہر جگہ ۶/ ۱ پڑھا جائے۔

۱۴، ۱۵، ۲۔

۷۳	۴	جس سے زیادہ نیا چاند	جس سے نیا چاند ('زیادہ' زائد ہے)

۸۰	۱۱	(۸) مسافر	مسافر
۸۰	۱۲	مدرسہ اور علم	مدرسہ اور طلبہ علم
۸۰	۱۵	شامل ہونے کا مستحق	شامل ہونیکی بناپر زکوۃ کا مستحق
۸۳	۷	غیر محتاج کو دیا جاتا پھر اسکا محتاج	غیر محتاج کو دیا جاتا ہو۔ ظاہر ہے کہ تعمیر اور تدریس کی اجرت میں جسے جو کچھ دیا جاتا ہے وہ عمل کا عوض ہوتا ہے۔ پھر اس کا محتاج۔۔۔
۸۷	۱۸	حساب اگاکر ادا کرنی	حساب اگاکر زیادہ ادا کرنی
۱۰۳	۱۳	چونکہ وہ خراجی	چونکہ وہ غیر خراجی
۱۱۶	۹	بیلوں کا عشر	بیلوں کا (عشر زائد ہے)
۱۱۷	۱۷	(مثلا) ۱۵۔ا کے حساب سے	(مثلا ۳/۱ کے حساب سے)
۱۲۲	۱۵	کم و بیش جانتے ہیں اور یہ بات	کم و بیش جانتے ہیں کہ حج کے موقع پر ۱۰/ ۱۱/ ۱۲/ ذی الحجہ کو ہر سال منی میں لاکھوں جانور ذبح کئے جاتے ہیں اور یہ بات۔
۱۲۳	۱۳	اس واجب کی خلاف ورزی	اس ترتیب کی خلاف ورزی
۱۲۴	۱۷	خاص طور سے زیادہ دیا	خاص طور سے زور دیا
۱۲۵	۹	کی خا بین	کی خاطر صاحبین
۱۲۶	۴	ادا کردے	ادا کرادے
۱۳۰	۱۰	وعدہ کا انداز ہو	وعدہ کا اندازہ نہ ہو

۱۳۲	۱۸	دو مسلمان (اگر مرد اور یہودی	دو مسلمانوں (ایک مسلمان مرد اور ایک مسلمان عورت) کے درمیان ہی ہو سکتا ہے اور بعض شرطوں کے ساتھ ایک مسلمان مرد اور یہودی۔۔۔
۱۳۲	۱۸	اگر مرد اور یہودی	یا مسلمان مرد اور یہودی
۱۳۲۔۱۳۳۔۱۲۲		زوجین کے درمیان ہوتے ہیں اور مسلمان عورت	زوجین کے درمیان ہوتے ہیں تو زنا ہو گا۔ مثلاً مسلمان مرد اور ہندو عورت کے درمیان یا بالعکس صورت میں اسی طرح یہودی یا عیسائی مرد اور مسلمان عورت
۱۵۴	۱۱	مال ہر ماہ	مال کا مالک ہر ماہ
۱۵۴	۱۲	متعین رقم کمپنی اور مالک کے درمیان	متعین رقم کمپنی کو ادا کرے جسے 'پریمیم' کہا جاتا ہے۔ رقم کی مقدار اور مدت کی تعیین دونوں کے یعنی کمپنی اور مالک کے درمیان۔۔۔
۱۵۵	۴	یا جو بھی وقفہ کمپنی کی طرف سے	یا جو بھی وقفہ متعین ہو اسکے بعد ایک مقررہ رقم 'پریمیم' کے طور پر۔۔ ادا کیا جانا۔ پھر وہ خطرہ پیش آجانے کے بعد کہ جس کی تلافی کیلئے یا جس سے بچنے کیلئے انشورنس کرایا گیا ہے کمپنی کی طرف سے۔۔

۱۵۶	۲۱	مطابق جز پایا گیا	مطابق جز نمبر ۳ پایا گیا
۱۶۳	۱۷	ذریعہ معاش میں	ذریعہ معاش کی تلاش میں،
۱۶۷	۷	پورے قبیلہ کی رتیں	پورے قبیلہ کا رتیں
۱۹۳	۱۷،۱۸	ناشر مصنف کی طرف	ناشر کو نائب بنادے اور یہ ناشر مصنف کی طرف
۱۹۶	۸،۹	تفصیل کیلئے۔تا۔شامل ہے	یہ عبارت اسی صفحہ کی سطر ۱۵ کی عبارت 'کرلیا جائے' کے بعد پڑھی جائے۔
۱۹۹	۶	ایسی چیز کی ناجائز ہوتی ہے	ایسی چیز کی جائز ہوتی ہے۔
۲۱۹	۱۰	واقعی تدابیر	وقتی وعارضی تدابیر
۲۲۹	۷	فتح الباری ۱/۱۰۱	فتح الباری ۹/۱۰۱
۲۳۳	۱۴	خاصا کلام میں	خاصا کلام بحث کی ابتدا میں
۲۳۵	۴	۱۶۴۔	۲۱۷
۲۵۲	۱۵	بالعذرۃ الخاصۃ	بالعذرۃ الخالصۃ
۲۵۸	۱۶	انسان	انسان کے گوشت

فہرست عناوین (موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل)

مقدمہ

از..... مخدومنا حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم ودمت فیوضہم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوہ والسلام علی سید المرسلین وخاتم النبیین محمد وآلہ وصحبہ اجمعین ومن تبعھم باحسان الی یوم الدین ، اما بعد :

ان دو مسلم و مستحکم حقیقتوں کی موجودگی میں کہ زمانہ رواں دواں، تغیر و ترقی پذیر ہے اور زندگی تغیرات و ترقیات سے اثر قبول کرنے والی اور نئے نئے مسائل و مطالبات، نئے سوالات اور ان کے تشفی بخش جوابات کی منتظر و محتاج ہے، دوسری طرف اسلام، اللہ تعالی کا آخری دین، ہر زمانہ کی ضروریات کا پورا کرنے والا اور اس کے تغیرات و انقلابات کے مقابلہ کی صلاحیت رکھنے والا، اور ہر بدلے ہوئے زمانہ میں نہ صرف امت مسلمہ بلکہ نسل انسانی کی رہنمائی کی نہ صرف قابلیت رکھنے والا بلکہ نئے نئے مسائل و مشکلات اور تحدیات (چیلنجوں) کا مقابلہ کرنے والا اور ان آزمائشوں اور مشکلات میں نسل انسانی کو راہ راست دکھلانے والا اور ان آزمائشوں میں بھی امت کو اپنے دائمی اصولوں اور ہدایت ربانی پر قائم رکھنے کی طاقت عطا کرنے والا ہے، یہ ایک ابدی اور بدیہی حقیقت ہے اور اس صورت حال کا طبعی تقاضہ اور لازمہ تھا کہ اس کو کتاب و سنت اور شریعت الہی کی شکل میں وہ اصول وہدایات اور قانون اور زندگی کی ضرورتیں پوری کرنے اور اس کے طبعی اور جائز تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کیلئے وہ اصول و تعلیمات عطا کی جائیں جن کی روشنی میں اور ان کی مدد سے ہر بدلے ہوئے زمانہ میں زندگی اور تمدن کے جائز تقاضوں اور مطالبات سے عہدہ برآ ہونے بلکہ دنیا کی اور دوسری امتوں کی رہنمائی اور چارہ سازی کا کام کرنے کی بھی اس امت میں صلاحیت ہو، اور یہ ختم نبوت، اس دین کے آخری عالمگیر اور دائمی دین ہونے اور اس امت کے عالمی اور زمانی و مکانی دونوں حیثیتوں سے اس کے عمومی و دائمی

ہونے کا طبعی و عقلی تقاضہ ہے۔

اسی کے ساتھ دوسری علمی و تاریخی اور ایک ناقابل انکار ثابت شدہ تاریخی حقیقت ہے کہ اس امت کے عہد اولیں ہی سے مشیت و قدرت الٰہی اور اس دین و امت کے ساتھ اختصاص و اجتباء ربانی نے اس کا انتظام کیا کہ اس دین کے کامل ہوجانے اور اس کے دنیا میں لانے والی ذات کی رحلت کے بعد ہی سے اللہ تعالیٰ نے اس امت میں وہ شخصیتیں پیدا کیں جو ایک طرف اپنی ذہانت و عبقریت میں دوسری طرف اپنی محنت و مشغولیت میں، تیسری طرف اپنے اخلاص و روحانیت میں نہ صرف اپنے عہد و معاصر امتوں میں، بلکہ علم وذہانت اور قانون سازی اور اپنے عہد کی رہنمائی میں امتوں اور نسلوں کے ہجوم میں اور تاریخ کی طویل اور مسلسل صدیوں میں اپنی نظیر نہیں رکھتیں اور یہ بات محض عقیدت مندی اور انشا پردازی میں نہیں لکھی جارہی ہے قانونی دقیقہ سنجیوں اور علمی و تمدنی باریک بینوں کے وسیع تقابلی مطالعہ کی روشنی میں کہی جارہی ہے۔ زیادہ صاف اور واضح الفاظ میں کہا جاتا ہے کہ دوسری ملتوں اور ادیان کے مذاہب میں امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام حمد بن حنبل، قاضی ابویوسف، امام محمد اور بعد کی صدیوں میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ابن ہمام، علامہ مرغینانی (صاحب ہدایہ) اور حکیم الاسلام شیخ احمد بن عبدالرحیم معروف بہ شاہ ولی اللہ دہلوی کی مثال ملنی مشکل ہے۔

لیکن کوئی دین، کوئی امت، کوئی تمدن اور کوئی نظام زندگی محض ماضی کی کاوشوں اور کمالات اور تاریخی و علمی سرمایہ پر زندہ نہیں رہ سکتا اور نہ زمانہ کے نئے نئے مسائل و مشکلات سے عہدہ برآ ہوسکتا ہے، اس کے لئے ہر عہد اور ہر قطعہ زمین پر اگر اجتہاد مطلق نہیں تو کم سے کم قیاس و استنباط، فہم عمیق، کتاب وسنت پر گہری نظر، اصول فقہ و آثار شریعت سے گہری واقفیت اور ان سے فائدہ اٹھانے اور روشنی حاصل کرنے کی صلاحیت کی ضرورت ہے۔ اور علمائے پیشیں نے ہر دور اور ہر ملک و ماحول میں اس سے کام لیا ہے، بے شک حملہ تتار کے بعد بعض مصالح کی بنا پر اور بعض اندیشوں کے پیش نظر 'اجتہاد' میں احتیاط برتی گئی، کہ اس سے غیر اسلامی یا غیر دینی اقتدار کی تائید اور بعض مفاسد کا اندیشہ تھا،

لیکن جلد ہی وقت کے تقاضوں اور بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر نئے پیش آمدہ مسائل کے بارے میں علماء وقت نے رہنمائی کا فرض انجام دیا۔ جس کا نمونہ علامہ شامی کی "رد المحتار" فتاوی تتار خانیہ، فتاوی عالمگیری کے مجموعے ہیں۔

جہاں تک بر صغیر ہندوستان کا تعلق ہے جہاں فقہ حنفی کی سیادت و رواج تھا۔ حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی، مولانا عبدالحی فرنگی محلی، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی محمد شفیع صاحب، مفتی اعظم پاکستان اور بعض چیدہ و برگزیدہ شخصیتیں پیدا ہوئیں جنہوں نے مسائلِ حاضرہ اور وقت کی ضرورتوں پر فقہ و شریعت کی روشنی میں رہنمائی فرمائی اور ان کے فتاوی کا وسیع ذخیرہ موجود ہے۔

لیکن تمدن، صنعت و تجارت، نفع وانتفاع، درآمد و برآمد، یہاں تک کہ طبی ترقیات و تجربات کے رواں دواں قافلے کو روکا نہیں جاسکتا، پھر مغربی تمدن اور مغربی اقتدار، اقتصادی منافع کی روز افزوں اہمیت نے نئے نئے مسائل پیدا کردئے جو اس سے پہلے علمائے پیشیں کے خواب و خیال میں نہ تھے، اس لئے ضرورت تھی کہ ان مسائل و ضروریات اور حقائق کو سامنے رکھ کر شرعی اصولوں، کتاب و سنت کی رہنمائی اور فقہ کے ذخیرہ سے (جس میں عرف یا مصالح مرسلہ کو بھی خاص مقام دیا گیا ہے) نئی نسل کی رہنمائی کا فرض انجام دیا جائے

لیکن اس نازک اور اہم کام کیلئے جس میں ذرا سی غلطی یا بے جا رعایت و آزادی سے بڑے دینی نقصان پہنچنے کا ہر وقت اندیشہ رہتا ہے، اور جواز و اباحت کے حدود سے نکل کر معصیت اور حرمت تک کے ارتکاب کا خطرہ ہے، دین قوی، علم راسخ، نظر عمیق، اور احتیاط بلیغ کی ضرورت تھی، نیز اس کی بھی کہ علوم شرع اور فقہ واصول فقہ سے سطحی اور ذیلی واقفیت نہ ہو اور ان علوم میں مفتی اور مجیب اور محقق کا درجہ "متطفل" (طفیلی) کا نہ ہو، بلکہ اس نے باقاعدہ ماہرین فن سے اس کی تعلیم پائی ہو، اور تعلیم وافتاء کے ماحول میں معتد بہ وقت گزارا ہو، پھر وہ ؏ "چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی" کی تقلید کے عیب سے پاک ہو، وہ کتاب و سنت، فقہ واصول فقہ کی روشنی میں، اور ان کی دی

ہوئی گنجائشوں کے مطابق صحیح و بے لاگ فیصلہ کرے اور اس کو امکانی حد تک عالمانہ و محققانہ انداز میں اس طرح پیش کرے کہ اس سے اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ اور حقیقت پسند افراد کی بھی نہ صرف تشفی ہو بلکہ وہ شریعت کی وسعت و ابدیت کا قائل ہو جائے۔ الحمد للہ یہ کتاب اور اس کے مصنف ان امتیازات کے حامل ہیں۔

اور خدا کا شکر ہے کہ اس ضرورت کے پیش نظر اس دور اخیر میں ہندوستان میں دو تین مجالس اور تنظیمات بھی وجود میں آئیں، جن کا ذکر پیش نظر مجموعہ کے جامع و مصنف مولانا محمد برہان الدین صاحب استاذ حدیث و تفسیر دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے اپنے پیش لفظ میں کیا ہے، ان مجالس کو جن اہل علم و اہل نظر کا تعاون حاصل ہوا، ان میں مصنف مذکور مولانا محمد برہان الدین صاحب فاضل دارالعلوم دیوبند و استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کا نمایاں حصہ رہا، ان کے ان علمی و فقہی مقالات کے متعدد مجموعے اس سے پہلے شائع ہو کر مقبول ہو چکے ہیں جن میں "جدید میڈیکل مسائل" "بنک انشورنس اور سرکاری قرضے اور پرسنل لا کے بعض مسائل پر پرسنل لا بورڈ" "مجلس تحقیقات شرعیہ" "دارالعلوم ندوۃ العلماء کی طرف سے شائع کئے ہوئے مجموعے ہیں جو بڑی وقعت اور اہمیت کے ساتھ دیکھے اور پڑھے گئے، اب یہ نیا مجموعہ، "موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل" کے نام سے شائع ہو رہا ہے، جس پر اس راقم عاجز کو یہ چند تعارفی سطور لکھنے کا اعزاز و افتخار حاصل ہو رہا ہے، امید ہے کہ اہل علم کے طبقہ میں اپنے موضوعات کی اہمیت کے اعتبار سے یہ زیادہ اہتمام اور قدر کی نگاہوں سے پڑھا جائے گا، اور زیر بحث مسائل میں اس سے رہنمائی حاصل کی جائے گی، جو وقت کی ایک اہم ضرورت ہے اور دین و شریعت کی بڑی خدمت ہے۔

والسلام

ابوالحسن علی حسنی ندوی

23 ربیع الاول 1413ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش نظر

کتاب مصنف کے چند علمی مقالات، فکری مضامین اور فقہی جوابات کا مجموعہ ہے جو کم وبیش تہائی صدی کے اندر وقفہ وقفہ سے مختلف اسباب ومحرکات اور سوالات کی بنا پر۔ بتوفیق خداوندی قلم سے نکلے ان میں سے بعض ملکی یا بین الاقوامی علمی اجتماعات کیلئے اور کچھ فقہی مجالس و مراکز کی طلب پر اور زیادہ تر ان سوالات کے جواب میں لکھے گئے جو مؤلف کے پاس ایک فقہی تحقیقی ادارہ[1] کے خادم (ناظم) ہونیکی حیثیت سے ملک وبیرون ملک سے آئے (جن کی صحیح تعداد اللہ علیم وخبیر جانتا ہے)

اس لئے یہ کہنا شاید بیجا نہ ہوگا کہ ان میں، اس ہیچ میرز نے تقریبا تیس سالہ مطالعہ و درس تدریس اور غور وفکر، نیز ملک وبیرون ملک کے درجنوں علمی اجتماعات میں شرکت سے حاصل ہونیوالے افکار و تجربات کا حاصل پیش کردیا ہے (وما توفیقی الا باللہ)

مادر علمی (دارالعلوم دیوبند) کی فضاء، اساتذہ کرام اور والد ماجد مولانا قاری حمیدالدین (جنھیں حضرت علامہ کشمیریؒ سے تلمذ اور فقہ کا خاص ملکہ حاصل تھا) کے آغوش تربیت کے نتیجہ میں فقہ سے طبعی مناسبت اور دو ممتاز درسگاہوں[2] میں حدیث وفقہ کی اعلی کتابوں کے درس وتدریس سے اشتغال، بیرونی علمی سفروں اور بڑے شہروں میں قیام (دراصل تقدیر خداوندی) کے بناء پر راقم کے غور وفکر اور مطالعہ کا زیادہ تر میدان "موجودہ دور کے مسائل کا شرعی حل" دریافت کرنا رہا۔ حسن اتفاق سے دو تحقیقی اداروں ("مجلس تحقیقات شرعیہ" اور "ادارہ المباحث الفقہیہ") سے طویل علمی وابستگی نے اس ذوق کو غذا فراہم کرنے میں مدد دی چنانچہ سب سے پہلے مجلس کے صدر مخدومنا

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے راقم کے مسلم عائلی قانون (مسلم پرسنل لا) کے حساس مسائل پر لکھے چند مقالات کا مجموعہ کتابی شکل میں بنام "معاشرتی مسائل" مجلس تحقیقات و نشریات اسلام سے شائع کرایا (جزاھم اللہ احسن الجزاء) اس کے علاوہ ملک اور بیرون ملک کی متعدد فقہی مجالس (جن میں "البنک الاسلامی" جدہ۔ "المجمع الفقهی" دہلی اور اس کا نقش اول، "مرکز البحث العلمی" شامل ہیں ان) کی طرف سے آمدہ سوالات کے جواب دینے کی ذمہ داری کے احساس نے مہمیز کا کام کیا۔ مقدم الذکر ادارہ کے لئے لکھے گئے جوابات نے "بنک" اور "حج میں اجتماعی قربانی" پر طویل مقالات کی شکل اختیار کرلی اور مؤخر الذکر "مرکز" کے طویل سوالنامہ کے جوابات ہی کتاب کے آخری حصہ کی بنیاد ہیں۔ جو اس سے قبل کتابی شکل میں "جدید میڈیکل سائنس" کے نام سے "مجلس تحقیقات اسلامی" حیدرآباد سے شائع ہوچکے ھیں۔ اور تین اور مقالے اسی "مجلس" سے "بنک انشورنس اور سرکاری قرضے" نامی کتابی پیکر میں شائع ہوچکے تھے۔ ایشیا کی "عالمی اسلامی تقویم" کانفرس میں پڑھے گئے مقالہ (عربی) کا خلاصہ کتاب میں شامل ہے۔ اور شکاگو (امریکہ) میں وہاں کی غذاؤں کے بارے میں ہونے والے علمی اجتماع کی روئیداد کا ایک حصہ بھی کتاب کے آخر میں دیدیا گیا ہے اسی طرح جنوبی افریقہ کے ایک مشینی ذبیحہ کے نظام کا مشاہدہ کرنے کے بعد اس کا شرعی حکم بھی اس کتاب میں ذکر کردیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں چند مقالات پر مشتمل ایک کتاب "قضایا فقهیه معاصره" (دارالقلم دمشق، جدہ سے عربی میں) اشاعت پذیر ہوئی۔ بایں ہمہ اب تک راقم کا تحریری سرمایہ۔کتابی شکل میں۔ بہت تھوڑا آسکا ہے۔البتہ ملک و بیرون ملک کے اردو عربی جرائد ورسائل میں بڑا حصہ چھپ کر منظر عام پر آچکا ہے مگر یکجا کتابی شکل میں نہ ہونے کی وجہ سے اس کی افادیت اور رسائی محدود اور ناپائیدار ہے (کیونکہ رسائل وجرائد کے صفحات۔ عموما۔ بالآخر مقالات کا مدفن بن جاتے ہیں)

رسائل و جرائد میں شائع ہونے کے بعد بعض قدردانوں نے انہیں کتابی شکل میں شائع کرانے کا مشورہ دیا بلکہ اس پر اصرار کیا لیکن علمی مراجع سے مواد اکٹھا کرنے گویا چونٹیوں کے منہ سے شکر جمع کرنے کی خدمت انجام دینے والا طباعت واشاعت کی صبر آزما ذمہ داریاں نباہ سکے اور اس پر آنے والے کثیر اخراجات بھی برداشت کر سکے؛ ایسا اکثر نہیں ہوتا (بالخصوص آخری کام) لیکن اللہ تعالی نے محض اپنے فضل سے اس کا انتظام بھی فرمادیا (فالحمد للہ علی ذلک)

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ راقم کے مضامین کی تعداد ایک اوسط درجہ کی کتاب کی ضخامت سے بہت زیادہ ہے اس لئے اور پھر فی الوقت اس سے زیادہ کی گنجائش نظر نہ آنے کی وجہ سے بھی زیادہ تر ان مسائل کے جوابات اس کتاب میں شامل کئے گئے ہیں جو بہت عام ہیں اور ان کے بارے میں شرعی نقطہ نظر جاننے کی ضرورت شدید اور فوری ہے۔

موجودہ مسائل۔ کچھ تو مغربی قوموں اور ملکوں کی ایجادات کے ذریعہ وسائل آسائش کی فراوانی سے، مگر بیشتر وہاں کی ایجادات وترقی سے مرغوب بلکہ مسحور ہونیکی بنا پر اور انہیں ہر شعبہ میں امام (آئیڈیل) سمجھ لینے کے نتیجہ میں پیدا ہوئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ معدہ اور مادہ "نیز اس دنیا کو سب کچھ سمجھنے والے نظریہ پر قائم اصول زندگی کا تھوڑا بہت ٹکراؤ ایسے اقدار ونظریات سے ہونا ناگزیر ہے جن میں انسان کو صرف ایک ترقی یافتہ حیوان کی پست سطح پر رکھنا گوارہ نہ کیا گیا ہو بلکہ اسے اشرف المخلوقات کا بلند مرتبہ دیا اور کبھی ختم نہ ہونیوالی حیات کا یقین پیدا کیا گیا ہو۔ ان دونوں نظریہ حیات کے اختلافات کا اثر، کچھ مسائل کے حل میں بھی دونوں کے درمیان اختلاف کی شکل میں رونما ہوجانا فطری ہے، کیونکہ مغرب کی بے قید زندگی کو، نہ کہ سائنسی تحقیقات کو اسلامی شریعت سے پوری طرح سند جواز واعتبار ملنا (یا بقول شخصے، اسلام کا "مغربی ایڈیشن" تیار کرنا) صحیح اسلامی اصول وتعلیمات کی روشنی میں ناممکن ہے۔ البتہ جو لوگ دنیاوی اسباب وراحت اور علاج معالجہ کی جدید سہولتوں پر احکام خداوندی کو تو قربان کرنے کیلئے تیار نہیں مگر دنیاوی نعمتوں اور جدید وسائل سے

شرعی حدود کے اندر رہتے ہوئے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں۔ (انشاء اللہ) ان کیلئے اسلامی احکامات (اور انہی پر مشتمل اس کتاب کے مضامین) تسلی بخش اور بڑی حد تک راہنما ثابت ہوں گے۔

راقم نہ تو ہر "جدید" کو شرعاً قابل قبول بنانے کیلئے ایڑی چوٹی کا زور لگانے کا قائل ہے اور نہ ہر جدید کو معمولی اسباب کی بنا پر ناجائز کہہ کر رد کرنا مناسب سمجھتا ہے۔ نیز اسلاف اور جمہور علماء کی تحقیقات وفتاوی سے صرف نظر کر کے محض شاذ اقوال اور دور از کار تاویلات کے ذریعہ کسی عمل یا چیز کو جائز قرار دینا بھی خطرناک سمجھتا ہے۔

البتہ امت کی سہولت کیلئے کتاب وسنت اور اقوال سلف سے بلا تکلف تھوڑی بہت بھی گنجائش نکلتی نظر آئے تو آسان پہلو تلاش کرنا اس کی عادت اور طریقہ فکر ہے۔ خلاصہ یہ کہ راقم کے نزدیک تجدد بھی خطرناک ہے اور تشدد مضرت رساں۔ چنانچہ اپنے مقالات و تحقیقات میں اسی درمیانی راہ پر۔ اپنی دانست میں۔ جادہ پیما رہا ہے۔ اگر یہ صحیح اسلامی شرعی حل دریافت کرنے میں کامیاب رہا تو اسے محض اللہ کی توفیق اور اسکی تائید کا ثمرہ سمجھئے لیکن اگر صورت حال ایسی نہیں ہے تو وہ اس احقر کی بے بضاعتی اور کوتاہی فکر و نظر کا نتیجہ ہے۔ اہل علم سے گزارش ہے کہ وہ اس کی کوتاہیوں پر اسے مطلع اور قیمتی مشوروں سے نواز کر ممنون فرمائیں۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم واھدنا الصراط المستقیم وصلی اللہ علی سیدنا وھادینا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین۔

محمد برہان الدین سنبھلی
دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنو
12 / ربیع الاول
11 / ستمبر 1992 .. جمعہ

(1) مجلس تحقیقات شرعیہ ندوہ العلماء لکھنو جس کی خدمت کی ذمہ داری 1390ھ سے سپرد ہے اس سے قبل دہلی میں حضرت مولانا سید محمد میاں رحمہ اللہ علیہ (سابق ناظم اعلی جمعیہ علماء ہند) کی زیر سرپرستی قائم تحقیقی مرکز "ادارہ المباحث الفقہیہ" سے علمی وابستگی رہی۔ اسی کی نشانی راقم کا رسالہ "رویت ہلال کا مسئلہ" ہے جو متعدد بار طبع ہو چکا ہے۔

(2) دارالعلوم ندوۃ العلماء، مدرسہ عالیہ فتحپوری دہلی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

" مقدمہ طبعہ ثانیہ (موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل) "

خدائے بزرگ و برتر اور کریم و کار ساز کا ہزاروں بار شکر ہے کہ اس نے اپنے فضل و کرم سے راقم کی حقیر تصنیف " موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل " کو غیر معمولی مقبولیت اور پذیرائی عطافرمائی کہ باوجود نامساعد حالات کے (کہ پہلا ایڈیشن بابری مسجد کی شہادت کے چند روز قبل ہی موصول ہوا تھا۔ اس حادثہ کے نتیجہ میں نصف سال بلکہ پورے سال ہندوستان جس طرح زیروزبر رہا اور مسلمان جس صدمہ اور انتشار ذہنی کا شکار رہے اسے بیان کرنے کی چنداں حاجت نہیں " عیاں راچہ بیان ")

ایک سال سے کچھ زیادہ عرصہ میں ہی تقریباً ختم ہوگیا اور مختلف تجارتی کتبخانوں کی طرف سے موصول ہونے والی فرمائشوں سے اندازہ ہوا کہ خواہشمندوں کی تعداد میں برابر اضافہ ہورہا ہے۔ (فالحمد للہ علی ذلک)

لیکن راقم جیسا کہ پہلے ایڈیشن کے مقدمہ میں اشارۃً عرض کرچکا ہے۔ طباعت و اشاعت کی ہفت خواں طے کرنے کی استعداد سے عاری ہونے کی بنا پر دوسرے ایڈیشن کی اشاعت کیلئے اقدام سے برابر ہچکچاتا رہا تاآنکہ عزیزانِ گرامی مرتبت مولوی شاہ فضل الرحیم صاحب ندوی و مولوی محمد ضیاء الرحیم صاحب ندوی ازہری سلمہما اللہ تعالی (فرزندان عارف باللہ شاہ محمد عبد الرحیم مجددی رحمہ اللہ ناظم جامعہ ہدایت جے پور) نے اس کام کا تمام تر بار اٹھانے کی ذمہ داری لینے کی از خود پیش کش کی (فجزاہم اللہ خیرالجزاء) ظاہر ہے کہ راقم کو اس پیش کش کے قبول کرنے میں کیا تامل ہوتا۔ چنانچہ بخوشی قبول کرلی کیونکہ اس طرح دیرینہ تمنا پوری ہونے کی

ایک اچھی صورت پیدا ہوتی نظر آئی۔

اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۔ طباعت و کتابت و صحت کے لحاظ سے ۔ باوجود خواہش و کوشش کے ۔ حسبِ دلخواہ شائع نہیں ہوسکا تھا جسکا طبیعت پر اثر تھا اب امید ہے کہ ان شاء اللہ نقشِ ثانی نقشِ اول سے بہر لحاظ بہتر ہوگا جس سے نہ صرف راقم بلکہ قارئین کو بھی اطمینان و مسرت حاصل ہوگی ۔ اس ایڈیشن میں بہت کچھ ترمیم و اضافے کئے گئے ہیں ایک اہم نیا مستقل باب "موجودہ ہندوستان کی زمینوں کے شرعی حکم کے اظہار و بیان پر مشتمل" شامل کیا گیا ہے ۔ اور ایک باب (غیر سودی بنک کے نام سے قائم اداروں کے جواز کے دلائل کا علمی جائزہ") ضرورت پوری ہو جانے کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے ۔ اس کے علاوہ جزوی اصلاحات و اضافے بھی خاصی تعداد میں ہوئے ہیں جن سے کتاب کی افادیت میں خاصا اضافہ ہو گیا ہے اسلئے ان حضرات کو بھی یہ ایڈیشن رکھنا مناسب ہوگا جن کے پاس پہلا ایڈیشن موجود ہے ۔

قارئین سے درخواست ہے کہ دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو زیادہ نافع و مقبول فرمائے اور قبول فرما کر راقم اور قارئین کیلئے ۔ اپنی رضا کا ذریعہ بنائے ۔ والسلام

احقر

محمد برہان الدین
دار العلوم ندوۃ العلماء ۔ لکھنؤ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب "موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل"

ممتاز فقہاء اہل علم اور اصحاب فکر و نظر کی رائیں

بحمد اللہ اس کتاب کے شائع ہونے کے بعد۔ ملک و بیرن ملک کے۔ بہت سے ممتاز اہل علم، ارباب فتوی اور اصحاب فکر و نظر کی تحسین و تصویب اور تعریف پر مشتمل آراء۔ (زبانی و تحریری مطبوعہ و غیر مطبوعہ شکل میں) موصول ہوئیں لیکن اختصار کے پیش نظر ان میں سے بس چند حضرات کی تحریری ان میں بھی زیادہ تر مطبوعہ شکل میں ملنے والی رائیوں کا خلاصہ ہی یہاں پیش کیا جارہا ہے۔

☆ مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم

(موجودہ زمانہ میں) تمدن، صنعت و تجارت، یہاں تک کہ طبی ترقیات و تجربات اور مغربی اقتدار و تمدن نے ایسے نئے مسائل پیدا کردیئے ہیں جو اس سے پہلے علماء کے خواب و خیال میں بھی نہ تھے اس لئے ضرورت تھی کہ ان مسائل و حقائق کو سامنے رکھ کر شرعی اصول اور فقہ کے ذخیرہ کی روشنی میں نئی نسل کی راہنمائی کا فرض انجام دیا جائے لیکن اس نازک اور اہم کام کرنے والے کیلئے دین قوی علم راسخ نظر عمیق اور احتیاط بلیغ کی ضرورت تھی۔ نیز اسکی بھی کہ علوم شرع کتاب و سنت فقہ اور اصول فقہ وغیرہ سے اسکی سطحی اور ذیلی واقفیت نہ ہو بلکہ باقاعدہ ماہر فن سے ان علوم کی تعلیم پائی ہو اور تعلیم و افتاء کے ماحول میں معتدبہ وقت گزارا ہو اور ان سب کی روشنی میں صحیح اور بے لاگ فیصلے کرے اور ان کو امکانی حد تک عالمانہ اور محققانہ انداز میں اس طرح پیش کرے کہ اس سے اعلی تعلیم یافتہ طبقہ اور حقیقت پسند افراد کی بھی نہ

صرف تشفی ہو بلکہ وہ شریعت کی وسعت و ابدیت کا قائل ہوجائے " الحمد للہ یہ کتاب اور اسکے مصنف ان امتیازات کے حامل ہیں " اور خدا کا شکر ہے کہ دور آخر میں ہندوستان میں دو تین مجالس اور تنظیمات بھی وجود میں آئیں ان میں مولانا محمد برہان الدین صاحب فاضل دیوبند و استاذ تفسیر و حدیث دارالعلوم ندوۃ العلماء کا نمایاں حصہ رہا اور ان کے علمی و فقہی مقالات کے متعدد مجموعے اس سے پہلے شائع ہوکر مقبول ہوچکے ہیں جو بڑی وقعت کے ساتھ دیکھے اور پڑھے گئے ہیں۔ اب یہ نیا مجموعہ "موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل " کے نام سے شائع ہورہا ہے۔ امید ہے کہ اہل علم کے طبقہ میں اپنے موضوعات کی اہمیت کے اعتبار سے یہ زیادہ اہتمام اور قدر کی نگاہوں سے پڑھا جائے گا۔ اور زیر بحث مسائل میں اس سے راہنمائی حاصل کی جائیگی جو وقت کی ایک اہم ضرورت ہے اور دین و شریعت کی بڑی خدمت۔

(ماخوذ از مقدمہ کتاب صفحہ پہلا ایڈیشن)

☆ ممتاز محقق و مصنف حضرت مولانا سید محمد عاقل صاحب صدر مدرس جامعہ مظاہر علوم سہارنپور اس کتاب کے بارے میں مصنف کے نام اپنے ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:۔

" ماشاء اللہ کتاب اپنے موضوع پر حاوی اور جامع ہے اور مستند ہونا تو مصنف کی طرف انتساب سے عیاں ہے۔ مضامین کی ترتیب اور تعبیر بہت دلچسپ ہے شروع کرنے کے بعد جی چاہتا ہے کہ پوری کئے بغیر نہ رکھی جائے اور فی الواقع اہل علم و فضلاء مدارس کو بڑی ضرورت ہے اس بات کی کہ وہ ان مسائل سے بھی واقفیت حاصل کریں درسیات اور ان کی شروحات پر اکتفا نہ کریں۔

کتاب بہت پسند آئی اس میں بعض چیزیں بالکل نئی نظر سے گزریں مثلاً "وندے ماترم " کی لفظی و معنوی تحقیق اور حکم شرعی " قومی جھنڈا لہرانا " وغیرہ وغیرہ۔ حق تعالیٰ شانہ آپ کی عمر میں برکت میں عطا فرمادیں تاکہ یہ فیوض جاری رہیں "مکتوب محررہ ۲۵/صفر ۱۴۱۴ھ)

☆مشہور عالم دین و داعی حضرت مولانا عبد الکریم صاحب پاریکھ (ناگپور)

کے مکتوب کے اہم حصے ۔ (موصوف نے کتاب ملنے کے بعد دو خط تحریر فرمائے تھے دونوں کے اقتسابات پیش کئے جارہے ہیں ۔)

"علمائے حق کے گروہ میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑا مرتبہ اور اعلیٰ و ارفع مقام عطا فرمایا ہے ۔ ذلک من فضل اللہ آپ نے حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمۃ کے حوالہ سے یہ بہت صحیح فرمایا ہے " عبادت کے معنی معروف " پوجا ہی کے نہیں ہیں ۔ مثلاً جو ہاتھ جوڑ کر یا سر جھکا کر کیجائے " (خط میں " کیا جائے " ہے) بلکہ زبان سے ایسے الفاظ نکالنا جن سے انتہا درجہ کی تعظیم ٹپکتی ہو وہ بھی عبادت ہی ہے " ۔۔۔۔۔۔ آپ کی یہ عبارت الحمد للہ خوب سے خوب تر ہے "

مگر ایک دوسرے خط میں مولانا موصوف یہ لکھتے ہیں ۔

" گرانقدر تحقیقی کتاب " موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل " الحمد للہ بہت مفید کتاب ہے اور اسکے پڑھنے سے میری معلومات میں خاصا اضافہ ہوا آپ میرے بزرگ ہیں ایک بات کی طرف آپ کی توجہ دلانا چاہتا ہوں ۔ آپ نے صفحہ پر " بندے ماترم " لکھا ہے جبکہ صحیح یہ ہے کہ " ب " کے بجائے " واو " سے " وندے ماترم " لکھا جاتا ہے ۔ اردوداں حضرات اکثر یہ غلطی کرجاتے ہیں ۔ ۔۔۔ واو سے " وندے ماترم " کا اصلی معنی آداب و سلام کے ہوتے ہیں ۔۔۔ " وندنا " کے معنی ہیں ادب اور تعظیم کرنا ۔ وندنا سے لفظ " وندے " نکلا ہے ۔۔۔۔۔۔ مجھے اس کا اعتراف ہے کہ آپ نے جو بحث فرمائی ہے جچی تلی اور عمدہ ہے اگر یہ قیمتی بحث واو سے " وندے " پر ہوتی تو سنسکرت کے کسی جاننے والے کی تنقید کا نشانہ نہیں بن سکتی ۔۔۔۔ یہ امر واقع ہے کہ وندے اور بندے میں بڑا فرق ہے اور لفظ بند بندہ اور بندگی کا وندے سے کوئی تعلق نہیں ۔

(از مکتوب مولانا پاریکھ صاحب محررہ مورخہ ۲۴/رجب سنہ ۱۴۱۳ھ مطابق 18/1/93)

نوٹ :۔ محترم مولانا پاریکھ صاحب کی اس توجہ دہانی سے ان کے شکریہ کے ساتھ کتاب کے موجودہ ایڈیشن میں "وندے" کردیا گیا ہے۔ لیکن یہ کہنا شاید بے محل نہ ہو۔ ایک زبان کا لفظ جب دوسری زبان میں منتقل ہوتا ہے تو اس طرح کا تغیر (جیسے واو "ب" سے "ح" "ہ" سے "ط" کا "ت" بدل جانا) عموماً ہو ہی جاتا ہے پھر واو اور ب تو قریب المخرج بھی ہیں۔ اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً۔ وارانسی کا تلفظ۔ بنارس اور حرج کا ہرج سے۔ ناطہ کا ناتہ سے عام بات ہے اس بنا پر مولانا کا یہ فرمانا "وندے" اور "بندے" میں بڑا فرق ہے" محل نظر ہو جاتا ہے۔ برہان]

☆ ماہنامہ "البعث الاسلامی (عربی) دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنو

از مولانا سعید الرحمن صاحب اعظمی (ایڈیٹر)

کتاب کے موضوعات کی تفصیلی فہرست ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:۔

"یہ کتاب اپنے موضوع پر اہم ترین کتابوں میں سے ہے نہایت عالمانہ اور فقیہانہ ہے اس میں موجودہ ترقی یافتہ زمانہ کے بہت سے ان چیلنجوں اور اعتراضات کی شافی و کافی جوابات دیئے گئے ہیں۔ جنکا اسلام کو سامنا ہے اور جو اسلامی عقائد میں تزلزل پیدا کروالوں نیز ضعیف العقیدہ مسلمانوں کی طرف سے آئے دن اٹھائے جاتے رہتے ہیں کیونکہ وہ اپنی بد قسمتی سے فقہ اسلامی کو ناقص اسے زمانہ کا ساتھ دینے اور راہنمائی کی صلاحیت سے محروم سمجھتے ہیں اس کتاب کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ اسلامی قانون۔ فقہ اسلامی۔ کی ابدیت یعنی ہر جگہ اور ہر زمانہ میں راہنمائی کی صلاحیت و اہلیت اور اسکی حقانیت کو ثابت کرتی ہے۔ اور (قاری کے ذہن پر) یہ نقش جمیل ثبت کرتی ہے کہ اسلام فطری مذہب ہے جو انسانی فطرت سے پوری طرح ہم آہنگ ہے کہ ہر عمر ہر طبقہ اور ہر زمانہ کے لوگوں کیلئے مشعل راہ ہے یہ کتاب امت مسلمہ کے ہر طبقہ خصوصا تعلیم یافتہ اور مستشرقین کی کتابوں سے مرعوب طبقہ کیلئے۔ جسے براہ راست کتاب و سنت کے مطالعہ کا موقع نہیں ملا۔ ایک علمی تحفہ ہے جس کے مطالعہ سے کتاب و سنت کی روشنی میں براہ راست اسلامی قانون کو سمجھنے کا موقع ملے گا"۔ (اردو ترجمہ البعث الاسلامی جلد ۳۸ عدد ۴)

☆ ماہنامہ "الداعی" (عربی) دار العلوم دیوبند۔

از مولانا نور عالم امینی (ایڈیٹر)

"کتاب میں ان اہم ترین مسائل سے بحث کی گئی ہے جو موجودہ سائنسی ترقی کے دور میں پیدا ہوئے ہیں ان مسائل کا حل قرآن وسنت ائمہ مجتہدین اور اسلاف کرام کے اقوال کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے چونکہ مؤلف کا شمار برصغیر ہندوپاک کے ان گنے چنے علماء راسخین میں ہوتا ہے جو علم کی وسعت عمیق فکر کی دولت بے بہا سے مالا مال ہیں نیز درس و تدریس تصنیف و تالیف علمی تحقیق اسلام کے گہرے مطالعہ اور علمی مباحث کے میدانوں میں کام کرنے کا طویل تجربہ رکھتے ہیں۔ اسلئے ان کی اس گرانقدر کتاب کے اندر پیچیدہ مسائل کے حل دریافت کرنے میں ان تمام صفات کی جھلک نظر آتی ہے اور شریعت اسلامی اور اسکی روح سے گہری واقفیت کا ثبوت ملتا ہے۔

مؤلف موصوف کے علمی و فقہی بہت سے مقالے اس سے قبل۔ اردو عربی دونوں زبانوں میں۔ شائع ہو کر اہل علم و اصحاب نظر سے داد تحسین حاصل کر چکے ہیں اور خاص طور پر ان لوگوں کیلئے جو اس طرح کے موضوعات کے مطالعہ اور بحث و تحقیق میں لگے رہتے ہیں اور موجودہ زمانہ کے ان مسائل کا شرعی حل دریافت کرنا چاہتے ہیں جو جدید ٹکنالوجی اور سائنسی انکشافات و تحقیقات (کے وسیع میدانوں میں نمایاں کامیابی) سے پیدا ہوئے ہیں بڑے مددگار ثابت ہوئے ہیں امید ہے کہ ان مقالات کا یہ مجموعہ بھی۔ جو کتابی شکل میں سامنے آیا ہے۔ اسی طرح اہل علم و تحقیق کے یہاں مقبول ہوگا اور پسند کیا جائیگا جس طرح مؤلف کے اس سے قبل شائع شدہ مقالات نیز وقت کے سلگتے ہوئے مسائل کا حل پیش کرنے والی کوئی بھی اہم کتاب۔

مصنف نے مسائل حاضرہ کے حل میں اپنا نقطہ نظر ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

"راقم نہ تو ہر جدید کو شرعاً قابل قبول بنانے کیلئے ایڑی سے چوٹی کا زور لگانے کا قائل ہے اور نہ ہر جدید کو معمولی اسباب کی بنا پر۔ ناجائز کہکر رد کرنا مناسب سمجھتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ راقم کے نزدیک تجدد بھی خطرناک ہے اور تشدد بھی مضرت رساں ہے"

(اردو ترجمہ "الداعی" عدد ۱۷، ۱۸ جلد ۱۶)

☆سہ ماہی "ترجمان الاسلام" بنارس

از مولانا نظام الدین صاحب اسیر ادروی (ایڈیٹر)

"یہ کتاب فقہی تحقیقی مقالات کا مجموعہ ہے جس میں ہر مسئلہ پر مکمل سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے ۔ عصر جدید کے پیدا کردہ مسائل کے حل کے سلسلہ میں پوری احتیاط سے اظہار خیال کیا گیا ہے الفاظ کا محتاط استعمال لب و لہجہ کی سنجیدگی و متانت جدید و قدیم فقہاء کے اقوال و فتاوی سے استفادہ قرآن و حدیث کے اصولی بیانات سے نتائج اخذ کرنے میں پوری احتیاط برتی گئی ۔ ہر ہر سطر سے وسعت مطالعہ اور فقہی بصیرت کی روشنی جھلکتی ہے دور جدید میں سائنس کی ترقی نے بہت سے ایسے مسائل پیدا کردئے ہیں جنکا آج سے پہلے تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا ۔ اسلئے ان کا حل تلاش کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں ۔ موصوف نے مسائل کے حل میں جس فقیہانہ بصیرت کا اظہار کیا ہے ۔ اور جو محتاط رویہ اختیار کیا ہے وہ لائق ستائش ہے ۔ جبکہ آج کل فقہی سیمناروں نے فقہی مسائل کو بازیچہ اطفال بنادیا ہے ۔ (اس کے بعد کتاب میں زیر بحث آئے مسائل کی فہرست ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں) مذکورہ بالا مسائل کے شرعی حل کیلئے بڑی دیدہ ریزی اور دماغ سوزی کی ضرورت ہے ۔ اگر ہم شریعت میں ان کے احکام کو تلاش کرکے دنیا کے سامنے پیش نہ کرسکیں تو اسلامی قانون کا دعوائے ابدیت خاک میں مل جائے ۔ کتاب کے مصنف مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی دار العلوم دیوبند کے فیض یافتہ ہیں اور اکابر علمائے دیوبند سے ان کو شرف تلمذ حاصل ہے ان کا مزاج فقیہانہ ہے انکی فکر میں استحکام ہے اور اپنے مطالعے پر اعتماد ہے اس لئے وہ کبھی کسی دھارے میں بہنے کیلئے تیار نہیں ہونے ۔ اپنے مطالعہ کی وسعت اور اپنی تحقیق و تفتیش کی روشنی میں جو اصل حکم اور حقیقت تک رسائی حاصل کی ۔ اس پر مضبوطی سے جمے رہے ۔ موصوف کا مسائل کے سلسلہ میں پوری دیانت اور غیر جانبداری کے جذبہ سے حکم کی تلاش کا جذبہ میرے نزدیک سب سے زیادہ قابل تعریف پہلو ہے ۔ پیش نظر کتاب کے ہر ہر صفحہ سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے ۔ مسائل کے سلسلہ میں جو دلائل اور نظائر پیش کئے ہیں یا

جن اصولوں کی روشنی میں حکم معلوم کیا ہے وہ اطمینان بخش اور لائق اعتماد ہیں کتاب کا تفصیلی مطالعہ کرنے سے ایک بات اور سامنے آئی کہ دور جدید کے مسائل میں زیادہ تر وہ ہیں جو بادی النظر میں خلاف شرع نظر آتے ہیں لیکن دلائل کی روشنی میں مصنف نے ایسے پہلو تلاش کرنے کی بھی کوشش کی ہے جس میں مسلمان مشقت کا شکار نہ ہوں۔

بہر حال یہ کتاب دور جدید کے مسائل اور ان کے متعلق شریعت کا حکم معلوم کرنے کا ایک بہترین ذریعہ ہے ہر اسلامی ادارے ہر دار الافتاء میں رہنا چاہئے اور افتاء کا کام کرنے والوں کو اسکا مطالعہ کرنا چاہئے بلکہ ان طلبہ کے نصاب میں شامل کرلینا چاہئے جو دینی مدارس کے شعبہ افتاء میں زیر تعلیم و تربیت ہیں"

(ترجمان الاسلام صفحہ ۱۰۹ - ۱۱۲ شمارہ ۱۵ جولائی تا ستمبر سنہ ۱۹۹۳ء)

☆سہ ماہی "بحث و نظر" - پٹنہ (المجمع الفقہی الہندی" کا آرگن)

از مولانا مفتی نسیم احمد قاسمی

"ہر دور کے بالغ نظر علماء اور اصحاب فقہ و فتاوی نے زمانہ کے مسائل و مشکلات کا حل کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ موجودہ دور میں جسے انقلابیات و ترقیات کا دور کہا جاسکتا ہے۔ سائنس ٹکنالوجی طب و سرجری کی غیر معمولی ترقی سے ہزاروں نئے مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔ الحمد للہ اس دور میں بھی علماء و فقہاء کی ایک جماعت نئے مسائل کا حل ڈھونڈنے میں ہمہ تن مصروف ہے۔ جناب مولانا برہان الدین صاحب استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ جو علمی اور فقہی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں۔ کے قلم سے متعدد فقہی رسائل اور کتابیں امت سے خراج تحسین حاصل کرچکی ہیں۔

زیر نظر کتاب مولانا موصوف کے چند فقہی مقالات و مضامین کا مجموعہ ہے۔ جو وقتاً فوقتاً

و بیرون ملک کے مؤقر (علمی رسائل و) جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔

مولانا ایک طویل عرصہ سے فقہ و فتاوی کے میدان میں کام کر رہے ہیں۔ کتاب و سنت پر ان کی اچھی نگاہ ہے۔ مسائل کے شرعی حل پیش کرنے میں مولانا کا قلم بہت محتاط ہے۔

زیر تبصرہ مجموعہ میں بنک کے سود سرکاری قرضے کمپنی کے شیئر بانڈ اور فیملی پلاننگ جیسے موضوعات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے علماء اور عام مسلمانوں کیلئے یہ بہترین تحفہ اور قیمتی دستاویز ہے"

(بحث و نظر شمارہ ۲۰ جلد ۵ جنوری تا مارچ سنہ ۱۹۹۳ء)

☆ ماہنامہ "معارف" اعظم گڈھ۔ از مولانا عمیر الصدیقی

" زیر نظر کتاب میں کئی جدید اور اہم مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ مثلاً۔ سود۔ انشورنس۔ حکومتی قرضے۔ پراویڈنٹ فنڈ۔ نیشنلائزیشن۔ کمپنی کے شیئر۔ یونٹ ٹرسٹ میں رقم (جمع کرانا)۔ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ اولاد انسانی خون کی خرید و فروخت۔ اعضاء کی پیوند کاری۔ پوسٹ مارٹم۔ عورتوں کی ملازمت۔ سول میرج۔ مشینی ذبیحہ۔ حق تصنیف و تالیف پر مفید بحث کی گئی ہے۔ فاضل مؤلف تیس برس سے حدیث و فقہ کے مطالعہ اور درس و تدریس میں مشغول ہیں۔ اور مختلف فقہی موضوعات پر ان کی مفید کتابیں چھپ گئی ہیں اور فقہ حنفی پر ان کی اچھی نظر ہے۔ فاضل مصنف کے نزدیک ہر جدید کو قابل قبول بنانے کیلئے زیادہ زور صرف کرنا اور معمولی اسباب کی وجہ سے ان کو ناجائز کہہ کر رد کردینا دونوں ہی نامناسب ہے تجدد خطرناک ہے تو تشدد بھی مضرت رساں ہے اس بنا پر انہوں نے کتاب و سنت میں موجود گنجائش کی صورت میں امت کی سہولت کے خیال سے بعض نئے مسائل کو جائز بتایا ہے"۔

(معارف ص ۴۷۹-۴۸۰ شمارہ دسمبر ۱۹۹۲ء)

☆☆☆

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی کا مختصر تعارف

پیدائش ذی الحجہ ۱۳۵۶ھ مطابق فروری ۱۹۳۸ء

اصل وطن سنبھل ضلع مراد آباد (یوپی۔ہند)

والد کا نام مولانا قاری حمید الدینؒ (مولانا برہان الدین کے والد ماجد بھی) ممتاز عالم دین دارالعلوم دیوبند کے فارغ۔ علامہ انور شاہ کشمیری کے شاگرد اور فن تجوید و قراءت کے امام تھے۔

تعلیم مولانا برہان الدین نے ابتدائی تعلیم (اردو فارسی حفظ قرآن مجید تجوید و قراءت) اپنے والد ماجد سے اور ابتدائی عربی و متوسط درجات تک اپنے وطن (سنبھل ضلع مراد آباد) کے متعدد مدارس میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد تمام علوم دینیہ کی تکمیل دارالعلوم دیوبند میں (۱۳۷۷ھ ۱۹۵۷ء میں) امتیاز کے ساتھ کی اس سے قبل ۱۹۵۴ء میں یوپی عربی فارسی بورڈ الہ آباد کا "مولوی" امتحان فرسٹ ڈویژن سے پاس کرلیا تھا۔

خاص اساتذہ حضرت شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی۔ فخرالمحدثین حضرت مولانا سید فخرالدینؒ احمد۔ علامہ محمد ابراہیمؒ بلیاوی اور حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیبؒ صاحب (رحمہ اللہ) اساتذہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

علمی مشغولیات۔ بعد از تکمیل۔ بارہ تیرہ سال دہلی کے مشہور ترین اور قدیم ترین مدرسہ عالیہ عربیہ فتحپوری میں تدریسی خدمات انجام دیں اور درس نظامی کی تقریبا تمام چھوٹی بڑی کتابیں پڑھائیں۔ پھر ۱۳۹۰ھ مطابق ۱۹۷۰ء میں حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ کی دعوت پر دارالعلوم ندوۃ العلماء۔ لکھنؤ میں (تفسیر و حدیث۔ فقہ و اصول کی) تدریسی خدمات نیز مجلس

تحقیقات شرعیہ جو جدید مسائل کی تحقیق اور ان کے شرعی حل کیلئے قائم کیا گیا ہندوستان کا قدیم ادارہ ہے) کی نظامت کے فرائض کی انجام دہی کیلئے آنا ہوا۔ اس درمیان ایک صد سے زائد علمی و فقہی و تحقیقی مقالات کے علاوہ تقریباً ایک درجن کتابیں جو زیادہ تر فقہی اور مسائل حاضرہ کے شرعی حل کے موضوع پر ہیں شائع ہوئیں ان میں "تضایا فقہیۃ معاصرۃ (عربی میں) یونیفارم سول کوڈ" "معاشرتی مسائل" "رویت ہلال کا مسئلہ" "جدید طبی مسائل" "موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل" "جہیز" (اردو میں) بہت مشہور و مقبول ہوئیں۔ بعض کے کئی کئے ایڈیشن شائع ہوئے۔ معاشرتی مسائل کے نصف درجن نکلے)

علمی اسفار بیرون ملک مثلاً۔ سعودی عرب۔ امریکہ۔ الجزائر۔ انگلینڈ۔ ملیشیا اور جنوبی افریقہ کے تقریباً ایک درجن اور اندرون ملک بے شمار علمی و دینی اجتماعات اور سیمیناروں اور فقہی و تحقیقی علمی مجلسوں میں شرکت ہوئی۔

علمی اداروں اور علمی مجالس میں شرکت : متعدد عملی تعلیمی کمیٹیوں۔ تنظیمی اداروں۔ اکیڈمیوں۔ مجلسوں اور مدارس عربیہ کی ممبری حاصل ہے جن میں دارالعلوم دیوبند کی نصاب کمیٹی۔ علیگڈھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ دینیات کی بعض کمیٹیوں۔ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ (جس کے تاسیسی رکن اور ممبر ورکنگ کمیٹی) اسلامک بورڈ۔ انسائیکلوپیڈیا (ملیالم) دینی تعلیمی کونسل اترپردیش "المجمع الفقہی" ادارۃ المباحث الفقہیہ۔ اسلامی کلینڈر بورڈ (ملیشیا) شامل ہیں۔

ندوۃ العلماء میں دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں شعبہ تفسیر کی صدارت نیز حدیث و فقہ کے استاذ اعلیٰ۔ مرکزی دارالقضاء اترپردیش کی قاضی کونسل کی صدارت اور مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کی نظامت کے مناصب بھی حاصل ہیں۔

☆☆☆

فہرست مراجع (حوالے) کتاب "موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل"

نمبر شمار	نام کتاب	نام مصنف مع سنہ وفات	
۱	القرآن الکریم		
	تفسیر		
۲	جامع البیان عن تاویل القرآن	ابو جعفر محمد بن جریر الطبری	۳۱۰ھ
۳	احکام القرآن للجصاص	امام ابوبکر الجصاص رازی	۳۷۰ھ
۴	الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)	ابو عبد اللہ محمد بن احمد انصاری القرطبی	۶۷۱ھ
۵	تفسیر القرآن الکریم (تفسیر ابن کثیر)	حافظ عماد الدین ابن کثیر	۷۷۴ھ
٦	البحر المحیط	محمد بن یوسف ابو حیان اندلسی	۷۵۴ھ
۷	الدر المنثور	علامہ جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
۸	روح المعانی	علامہ شہاب الدین آلوسی	۱۲۷۰ھ
۹	مدارک التنزیل	ابو البرکات عبد اللہ احمد نسفی	۷۱۰ھ
۱۰	التفسیر المظہری	قاضی ثناء اللہ پانی پتی	
۱۱	معارف القرآن	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع	۱۳۹٦ھ
	حدیث		
۱۲	مؤطا امام مالک	امام مالک بن انسؒ الاصبحی (ت	۱۷۹ھ
۱۳	صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل البخاری	۲۵٦ھ
۱۴	صحیح مسلم	امام مسلم بن الحجاج القشیری	۲٦۱ھ
۱۵	سنن ابو داؤد	سلیمان بن اشعث السجستانی	۲۷۵ھ
۱٦	جامع ترمذی	ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی	۲۷۹ھ

نمبر شمار	نام کتاب	نام مصنف مع سنہ وفات	
۱۷	شرح معانی الآثار (طحاوی شریف)	ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ الطحاوی	۳۲۱ھ
۱۸	مشکوٰۃ المصابیح	محی السنہ ابو محمد بن مسعود البغوی	۵۱۶ھ
		وامام ولی الدین الخطیب التبریزی	۷۴۰ھ
۱۹	کشف الخفاء ومزیل الالباس	محدث اسماعیل العجلونی	۱۱۶۲ھ
۲۰	کنوز الحقائق	محدث عبد الرؤف مناوی	۱۰۳۱ھ
	شرح حدیث		
۲۱	الام	امام محمد بن ادریس الشافعی	۲۰۴ھ
۲۲	المحلی	امام محمد ابن حزم الظاہری	۴۵۶ھ
۲۳	شرح مسلم (للنوی)	ابو زکریا یحیی بن شرف النوی	۶۷۶ھ
۲۴	فتح الباری (شرح بخاری)	حافظ ابن حجر عسقلانی	۸۵۲ھ
۲۵	عمدۃ القاری شرح بخاری	علامہ بدر الدین احمد عینی	۸۵۵ھ
۲۶	الدرایہ (تلخیص نصب الرایہ)	حافظ ابن حجر عسقلانی	۸۵۲ھ
۲۷	مجمع البحار (لغت حدیث)	علامہ محمد طاہر پٹنی	۹۸۶ھ
۲۸	احیاء علوم الدین	امام غزالی	۵۰۵ھ
۲۹	مرقاۃ المفاتیح (شرح مشکوٰۃ)	ملا علی القاری ہروی	۱۰۱۴ھ
۳۰	نیل الاوطار	محمد بن علی بن محمد الشوکانی	۱۲۵۵ھ
۳۱	حجۃ اللہ البالغہ	امام ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم دہلوی	۱۱۷۶ھ
۳۲	بستان المحدثین (رجال حدیث)	شاہ عبد العزیز دہلوی	۱۲۳۹ھ
۳۳	بذل المجہود (شرح ابو داؤد)	مولانا خلیل احمد سہارنپوری	۱۳۴۶ھ
۳۴	فتح الملہم (شرح صحیح مسلم)	مولانا شبیر احمد عثمانی	۱۳۶۹ھ
۳۵	مع تکملہ فتح الملہم (شرح مسلم)	مولانا محمد تقی عثمانی	

نمبر شمار	نام کتاب	نام مصنف مع سنہ وفات	
۳۶	حاشیہ ابوداؤد	مولانا فخر الحسن گنگوہیؒ	۱۳۱۵ ھ
۳۷	اوجز المسالک (شرح موطا امام مالک)	مولانا محمد زکریاؒ	۱۴۰۲ ھ
۳۸	حاشیہ مشکوٰۃ	شیخ ناصر الدین الالبانی	
	اصول حدیث		
۳۹	مقدمہ ابن الصلاح	ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح	۶۴۳ ھ
۴۰	شرح نخبۃ الفکر	حافظ ابن حجر عسقلانی	۸۵۲ ھ
۴۱	تدریب الراوی	حافظ جلال الدین سیوطی	۹۱۱ ھ
۴۲	قواعد فی علوم الحدیث	مولانا ظفر احمد عثمانی	۱۳۹۴ ھ
۴۳	اثر الحدیث الشریف	شیخ محمد عوامہ	
	سیرت نبویؐ		
۴۴	سیرت ابن ہشام	عبد الملک ابن ہشام	۲۱۳ یا ۲۱۸ ھ
۴۵	الاستیعاب	حافظ ابن عبد البر اندلسی	۴۶۳ ھ
۴۶	الاصابہ فی تمییز الصحابہ	حافظ ابن حجر عسقلانی	۸۵۲ ھ
۴۷	الزرقانی علی المواہب	شہاب الدین قسطلانی	۹۲۳ ھ
		و محمد بن عبد الباقی الزرقانی	۱۱۲۲ ھ
۴۸	خلاصۃ الوفا باخبار دار المصطفی	علی بن عبد اللہ احمد نور الدین سمہودی	۹۱۱ یا ۹۳۲ ھ
۴۹	تواریخ حبیب الہ	مولانا مفتی عنایت احمد کاکوری	۱۲۷۹ ھ
۵۰	سیرت النبیؐ	مولانا شبلی ۔	۱۹۱۴ ھ
		مولانا سید سلیمان ندوی	۱۳۷۹ ھ
	اصول فقہ		
۵۱	اصول السرخسی	محمد بن ابی سہل السرخسی	۴۸۳ ھ
۵۲	الموافقات	ابو اسحاق الشاطبی	۷۹۰ ھ
۵۳	کشف الاسرار	ابو البرکات عبد اللہ احمد النسفی	

نمبر شمار	نام کتاب	نام مصنف مع سنہ وفات	
۵۴	رسم المفتی	علامہ ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲ھ
۵۵	ارشاد الفحول	محمد بن علی بن محمد الشوکانی	۱۲۵۵ھ
۵۶	علم اصول الفقہ	شیخ عبد الوہاب الخلاف	۱۳۷۵ھ
۵۷	القواعد الفقہیہ	ڈاکٹر علی احمد الندوی (سلمہ اللہ)	
۵۸	المنجد (لغت)	الاب لولیس معلوف المسیحی	
	فقہ		
۵۹	کتاب الخراج	امام ابو یوسف	۱۸۲ھ
۶۰	السیر الکبیر	امام محمد بن الحسن الشیبانی	۱۸۹ھ
۶۱	شرح السیر الکبیر	امام السرخسی	۴۸۳ھ
۶۲	المبسوط	محمد بن ابی سہل السرخسی	۴۸۳ھ
۶۳	فتاوی قاضی خاں	فخر الدین حسن بن منصور قاضی خاں	۵۹۲ھ
۶۴	ہدایہ	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳ھ
۶۵	بدائع الصنائع	علاء الدین الکاسانی	۵۸۷ھ
۶۶	بدایۃ المجتہد	فلسفی فقیہ ابن رشد المالکی	۵۹۵ھ
۶۷	جامع الفصولین	قاضی سماونہ	۸۲۳ھ
۶۸	الوجیز	امام غزالی	۵۰۵ھ
۶۹	شرح المہذب	شرح المہذب ۔ الامام النوی	۶۷۶ھ
		المہذب ۔ لابی اسحاق الفیروز آبادی	۴۳۴ھ
۷۰	شرح المنہاج	جلال الدین المحلی	۸۶۴ھ
۷۱	فتح القدیر (شرح ہدایہ)	کمال الدین ابن الہمام	۸۶۱ھ
۷۲	عنایہ شرح ہدایہ	علامہ بدر الدین عینی	۸۵۵ھ
۷۳	معجم الفقہ	امام ابن حزم الظاہری	۴۵۶ھ

نمبر شمار	نام کتاب	نام مصنف مع سنہ وفات	
۷۴	قنیہ	امام مختار بن محمود الزاهدی	۶۵۸ھ
۷۵	البحر الرائق	زین الدین ابن النجیم ۔	۹۷۰ھ
۷۶	الاشباہ والنظائر	زین الدین ابن النجیم	۹۷۰ھ
۷۷	النہر الفائق	شیخ عمر سراج الدین ابن النجیم	۱۰۰۵ھ
۷۸	الوسیلۃ الاحمدیہ (بالواسطہ)	مولی بیر علی	۹۸۱ھ
۷۹	تنویر الابصار	محمد بن عبد اللہ التمرتاشی	۱۰۰۴ھ
۸۰	الدر المختار	علاء الدین الحصکفی	۱۰۸۸ھ
۸۱	حاشیہ الطحطاوی علی الدر المختار	سید احمد الطحطاوی	۱۲۳۳ھ
۸۲	رد المحتار	علامہ ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
۸۳	الفتاوی الہندیہ (عالمگیری)	(اورنگ زیب کے حکم سے مرتب)	
۸۴	الاشباہ والنظائر	جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
۸۵	الطرق الحکمیہ	علامہ ابن قیم الجوزیہ	۷۵۱ھ
۸۶	حاشیہ الحموی علی الاشباہ	علامہ احمد الحموی	۱۰۹۸ھ
۸۷	ناظورۃ الحق (قلمی)	ہارون بہاء الدین القازانی	۱۳۰۶ھ
۸۸	اتحاف الابصار والبصائر	شیخ محمد ابو الفتح (ترتیب	۱۲۸۵ھ
۸۹	(بترتیب الاشباہ والنظائر)		
۹۰	حاشیہ ہدایہ	مولانا عبد الحی فرنگی محلی	۱۳۰۴ھ
۹۱	الفقہ علی المذاہب الاربعہ	عبد الرحمن الحریری	
۹۲	فقہ الزکاۃ	شیخ یوسف القرضاوی	
۹۳	مجموعہ فتاوی مولانا عبد الحی	مولانا عبد الحی	۱۳۰۴ھ
۹۴	الربا (العربی)	شیخ ابو زہرہ	
۹۵	فتاوی مظاہر علوم (فتاوی خلیلیہ)	مولانا خلیل احمد	۱۳۴۶ھ
۹۶	فتاوی دار العلوم (مبوب)	مولانا مفتی عزیز الرحمن عثمانی	

نمبر شمار	نام کتاب	نام مصنف مع سنہ وفات	
۹۷	امداد الفتاوی	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی	۱۳۶۲ھ
۹۸	بوادر النوادر	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی	۱۳۶۲ھ
۹۹	کفایت المفتی	مفتی اعظم کفایت اللہ دہلوی	۱۳۷۲ھ
۱۰۰	جواہر الفقہ	مولانا مفتی محمد شفیع	۱۳۹۶ھ
۱۰۱	امداد المفتین (شامل فتاوی دار العلوم)	مولانا مفتی محمد شفیع	۱۳۹۶ھ
۱۰۲	فتاوی رشیدیہ	مولانا رشید احمد گنگوہی	۱۳۲۳ھ
۱۰۳	سود	مولانا ابو الاعلی مودودی	۱۳۹۹ء
۱۰۴	فتاوی رحیمیہ	مولانا مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری	
۱۰۵	احسن الفتاوی	مولانا عبد الرشید صاحب جالندھری	
۱۰۶	برطانیہ میں صبح صادق	مولانا محمد یعقوب منشی صاحب	
۱۰۷	تجارتی سود	ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری	
۱۰۸	قرارات المجمع الفقہی مکہ مکرمہ	(رابطہ العالم الاسلامی۔ مکہ معظمہ)	
۱۰۹	قضایا فقہیہ معاصرہ (عربی)	محمد برہان الدین سنبھلی	
۱۱۰	بنک انشورنس اور سرکاری قرضے	محمد برہان الدین سنبھلی	
۱۱۱	معاشرتی مسائل	محمد برہان الدین سنبھلی	
۱۱۲	رویت ہلال کا مسئلہ	محمد برہان الدین سنبھلی	
۱۱۳	رسالہ راہ سعادت	شائع کردہ سبحانی اکیڈمی لاہور	
۱۱۴	رویت ہلال موجودہ دور میں	ضیاء الدین لاہوری	
۱۱۵	ماہنامہ "البلاغ"	ناشر دار العلوم کورنگی۔ کراچی	
۱۱۶	ماہنامہ "الفرقان"	لکھنو	
۱۱۷	ماہنامہ "البعث الاسلامی"	لکھنو	
۱۱۸	روزنامہ "الجمعیہ"	دہلی	
۱۱۹	پندرہ روزہ "تعمیر حیات"	لکھنو	

الله

بسم الله الرحمن الرحيم

(فلولا نفر من کل فرقة
منهم طائفة لیتفقهوا فی
الدین ولینذروا قومهم اذا
رجعوا الیهم لعلهم یحذرون)

(سورہ توبہ)

قرآن مجید کا احترام کیوں ضروری ہے ؟

اور وہ کس طرح کیا جائے۔

(یہ مضمون کنیڈا سے آئے ہوئے ایک سوالنامہ کا جواب ہے، سوالنامہ کے اندر وہاں کے بعض "دیندار" مسلمان مردوں اور عورتوں کا یہ قول بھی نقل کیا گیا ہے کہ قرآن مجید (کے مطبوعہ نسخوں) کا کیا احترام ؟ کہ یہ تو کاغذ ہے اور قرآن مجید کو نیچے رکھ کر خود اوپر کرسی وغیرہ پر بیٹھنے کا حکم دریافت کیا گیا ہے۔)

ہم سب مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالی ہی ہر حقیقی کمال و عظمت کا مالک، اور عبادت و کبریائی کا مستحق ہے، اسکے علاوہ اور کوئی نہیں جو اسکی برابری کرسکے، اسی عقیدہ کا لازمی تقاضا ہے کہ، اسکی طرف منسوب ہونیوالی اور اسکی ذات سے وابستگی رکھنے والی، ہر چیز عظمت و عزت کی مستحق بن جائے، اسی بنیاد پر، اللہ کے تمام رسولوں، اللہ کے گھر (بیت اللہ) اور اسکی شاخوں (مسجدوں) کا احترام ضروری ٹھہرایا گیا ہے۔ بیت اللہ کی عظمت ہی کا ایک اثر یہ ہے کہ وہ "سمت" ہی جس طرف بیت اللہ ہے، قابل احترام بنادی گئی۔ اسی طرف نماز پڑھنا ضروری قرار دیا گیا اور اس جانب رفع حاجت کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سختی کے ساتھ منع کردیا۔ جیسا کہ مشہور ترین حدیث میں آتا ہے۔ اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلہ ولا تستدبروھا ببول و لا غائط (صحیح مسلم ص 131ج 1 باب الاستطابہ) (جب تم بیت الخلاء جاؤ تو قبلہ کی طرف نہ منہ کرو نہ پیٹھ)

بیت اللہ یا مسجدوں کی اینٹ پتھروں کی عظمت دراصل اس نسبت کی عظمت ہے جو ان اینٹوں اور پتھروں کو خدا کے گھر کا جزو ہونے کی وجہ سے حاصل ہوگئی۔ جس طرح وہ کپڑا جو سر کی ٹوپی بننے کا مقام حاصل کرلیتا ہے وہ گویا انسان کے سر کی طرح باعظمت سمجھا جانے لگتا ہے اس لئے عرف

عام میں کسی ٹوپی کی توہین گویا اسکے مالک کے سر کی توہین سمجھی جاتی ہے۔ حالانکہ وہ صرف کپڑا ہے، اگر وہ جوتے میں استعمال ہوتا تو وہ کسی عزت واحترام کا مستحق نہ ہوتا۔ یا جیسے کسی ملک کا قومی جھنڈا ملکی عزت واحترام کی علامت قرار دئے جانے کے باعث اہم مقام پالیتا ہے، حالانکہ وہ کپڑے کا ایک ٹکڑا ہی تو ہوتا ہے، لیکن اسکی توہین کرنا ملک کی توہین اور بغاوت سمجھی جاتی ہے اور اسکا پھاڑنا قومی جرم قرار پاتا ہے۔

ان مثالوں میں غور کرنے سے پتہ چلے گا کہ کپڑے یا اینٹ چونے کی عزت نہیں ہو رہی ہے بلکہ اس نسبت یا علامت کی عزت ورعایت ہے جو ان کو حاصل ہو گئی، اس لئے ان کے ساتھ بے حرمتی کا معاملہ کرنے والا دراصل اسکی توہین کر رہا ہے جس کی طرف یہ منسوب ہیں۔

یہاں یہ بتادینا بھی ضروری ہے کہ "عزت واحترام" والا وہی فعل معتبر ہوگا جسے اس "معزز" اور "محترم" کی طرف سے عزت کا فعل قرار دیا گیا ہو مثلاً حکومتوں کے نزدیک "جھنڈے" کا کسی عمارت پر لہرانا ہی اسکی عزت قرار دیا گیا ہے، اسے بچھانا (حتی کہ اس پر نماز پڑھنا بھی) نہیں، بلکہ ہو سکتا ہے اسے توہین آمیز فعل سمجھا جائے ٹھیک اسیطرح سمجھنا چاہیئے کہ اللہ تعالی سے نسبت رکھنے والی چیزوں کے احترام کی وہی شکل معتبر ہوگی جو خود اسکی طرف سے متعین کردی گئی ہو، اس لئے مسجدوں، یا ان چیزوں کی جن کی تعظیم کا حکم شریعت نے دیا ہے، تعظیم کی وہی شکل معتبر ہوگی جو اللہ یا اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائی ہے، اسکے علاوہ نہیں (خواہ کرنے والے کی نظر میں وہ عظمت والا ہی کام ہو) مسجدوں کی طرح بلکہ بعض لحاظ سے ان سے بھی بڑھ کر اللہ کی کتاب "قرآن مجید" عزت کی مستحق ہے۔

جنگ میں، یا ایسی جگہ قرآن مجید لیجانا جہاں توہین کا خطرہ ہو کتاب اللہ سے نسبت رکھنے کی بنا پر وہ کاغذ، وہ چمڑا اور وہ کپڑا بھی، جسے کتاب اللہ کا مظہر بننے یا اس سے وابستہ ہونے کا شرف حاصل ہوا، پوری عزت واحترام کا مستحق ہوگا۔ اب اس کاغذ وغیرہ کی توہین (جس پر قرآن مجید کے

نقوش ہیں) کتاب اللہ بلکہ خود اللہ تعالی کی توہین سمجھی جائیگی اور ان چیزوں کی عزت و حرمت اللہ تعالی کی عزت و حرمت قرار پائیگی۔ اسلئے صحیح حدیثوں میں جہاد کے سفر، یا کفار کے علاقوں میں جاتے ہوئے قرآن مجید لیجانیکی ممانعت آئی ہے کیونکہ عموماً جنگ کے شروع میں نتیجہ نہیں معلوم ہوتا اگر خدا نخواستہ کفار غلبہ پا گئے تو اس کا امکان ہے کہ وہ قرآن مجید کی توہین کریں، اگر ایسا ہوا تو اس توہین کا سبب ان مصاحف کو میدان جنگ میں لے جانیوالے بنیں گے۔ ایسے ہی کفار کے غلبہ والے علاقوں میں جہاں اس کا خطرہ ہو کہ وہ توہین کرینگے اور مسلمان اپنی قلت تعداد یا کمزوری کی وجہ سے حفاظت نہ کرسکیں گے، قرآن مجید کا لیجانا گویا اسکی توہین کا سبب بننا ہے اس لئے ایسے علاقوں میں قرآن مجید لیجانے سے صحیح احادیث میں منع کیا گیا ہے۔ علامہ ابن ہمام نے کہا ہے کہ " هذا الحديث رواه الستة الا الترمذى " (فتح القدیر ص 289۔ ج 4) الفاظ حدیث یہ ہیں:

" عن عبدالله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان ينهى ان يسافر بالقرآن الى ارض العدو مخافة ان يناله العدو۔ "

اور ایک حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں: " ـــــ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن فانى لا امن ان يناله العدو " (صحیح مسلم ص 131 ج 2) (اگر توہین کا غالب گمان نہ ہو مثلاً جنگ میں مسلمانوں کی فتح کا یقین ہو یا ایسے علاقہ میں جانا ہو جہاں کفار غالب نہیں ہیں یا ان کی طرف سے توہین کا خطرہ نہیں ہے تو قرآن مجید لیجانا ممنوع نہ ہوگا۔)

قرآن مجید کے احترام کے منافی کام اسی طرح ہر وہ عمل جس سے توہین، یا بے توقیری کا شبہ پیدا ہوتا ہو ممنوع ہوگا کیونکہ وہ کاغذ و روشنائی کی نہیں بلکہ اللہ تعالی کی توہین سمجھی جائے گی اسی لئے احادیث میں تفصیلی ہدایات اس سلسلہ میں دی گئی ہیں، مثلاً ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے

- لا تتوسدو القران (مشکوٰۃ ص 678 ج 1)

(ترجمہ۔ قرآن مجید کو تکیہ نہ بناؤ) یعنی قرآن شریف سے ٹیک لگا کر نہ بیٹھا کرو۔ کیونکہ یہ بے

عزتی کا پہلو رکھتا ہے اسیطرح اسکی طرف پیر کرنا، پشت کرنا، اس سے او پر جگہ پر بیٹھنا، اسے ناپاک جگہ پر رکھنا یا ناپاک ہاتھوں سے چھونا، بدبودار اور غلیظ مقامات پر رکھنا یا پڑھنا اس پر تھوکنا یا گندگی ڈالنا، غرضیکہ ایسے تمام کام اور تمام برتاؤ ممنوع ہیں جن میں توہین کا ادنی سا پہلو بھی نکلتا ہے اسیطرح ایسی حالت میں جسے شریعت نے ”چھوٹی ناپاکی“ قرار دے دیا ہے (مثلاً بے وضو ہونا) اس میں قرآن مجید کا چھونا ممنوع ہے اسی جیسی بلکہ اس سے بھی زیادہ سخت وہ حالت ہے جسے فقہ میں ”جنابت“ اور عام طور پر ”ناپاکی“ کی حالت کہا جاتا ہے۔ اسیطرح عورتوں کو ”ماہواری“ کی حالت میں قرآن مجید کا چھونا اور زبانی پڑھنا دونوں ممنوع ہے۔ یہ ممانعت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے۔ ”لاتقرأ الحائض ولا الجنب شیئا من القرآن (ترمذی ص 39 ج 1)

(حائضہ اور جنبی ذرا سا بھی قرآن نہ پڑھے) ناپاکی کی وجہ سے ہی اس حالت میں مسجد کے اندر جانا بھی ممنوع ہے، وجہ وہی ہے کہ قرآن مجید کے کاغذ کو اور مسجد کی زمین کو اللہ سے خاص نسبت حاصل ہوجاتی ہے۔ اس کا احترام اللہ تعالی کی عزت و عظمت سمجھا جائے گا اور اسکی بے حرمتی اللہ تعالی کی توہین کے مترادف ہوگی۔ اسی لئے اسلامی قوانین (فقہ) کی کتابوں میں مستقل ابواب ان آداب و احکام کے لئے مخصوص ملتے ہیں جن میں احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں، مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ سب کا ذکر کرنا تو طوالت کا سبب بن سکتا ہے اس لئے بس چند اور مسائل فقہ کی ایک مشہور کتاب ”عالمگیری“ (جسے ہندوستان میں ایک مدت تک ملکی دستور کی حیثیت حاصل رہی) کے اسی موضوع کے لئے مخصوص باب سے نقل کئے جاتے ہیں۔ سہولت واختصار کی غرض سے صرف ترجمہ پیش کیا جارہا ہے۔

1 جس کاغذ کے ٹکڑے پر ”اللہ تعالی“ کا نام لکھا ہو اسکے اندر کسی چیز کا لپیٹنا ممنوع ہے خواہ نام اندر کی جانب لکھا ہو یا باہر کی جانب (2) سر کے نیچے قرآن شریف رکھ کر لیٹنا، اگر حفاظت کی غرض سے نہ ہو تو ممنوع ہے (3) جس شخص نے توہین کی غرض سے قرآن مجید پر پیر رکھا

وہ کافر ہوگیا۔(4)بغیر وضو کئے ایسے سکوں کا ہاتھ میں لینا بھی ممنوع ہے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو (5)جس شخص کے پاس ایسے سکے ہوں کہ ان پر اللہ تعالیٰ کا نام یا قرآن مجید کا کوئی حصہ لکھا ہوا ہے اسکے لئے ایسے سکوں کو لیکر بیت الخلاء جانا منع ہے (6)فرش اور بستر پر قرآن مجید یا اسکی کوئی آیت لکھنا ممنوع ہے۔

واضح رہے کہ یہ چیزیں ""شعائر اللہ"" (اللہ کی عظمت کے خاص نشانات) کہلاتی ہیں اور شعائر اللہ کی تعظیم کرنے کا قرآن مجید میں بھی کئی جگہ ذکر آیا ہے۔ قرآن مجید ہی میں ایک جگہ تو ان کی تعظیم کو خدا کا خوف ہونے کی علامت قرار دیا گیا (ومن یعظم شعائر اللہ فانھا من تقوی القلوب۔ سورہ الحج) اس کا (مفہوم مخالف کے طور پر) مطلب یہ نکلتا ہے کہ جو شخص شعائر اللہ کی تعظیم نہیں کرتا اس کا قلب خدا کے خوف سے خالی ہے۔ظاہر ہے کہ ایسا شخص مسلمان نہیں ہو سکتا۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو شعائر اللہ کی تعظیم نہیں کرتا، وہ گویا ایماندار ہی نہیں ہے۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ شرعی احکام (جن میں شعائر اللہ کی تعظیم اور مذکورہ بالا احکام بھی شامل ہیں) کے مخاطب اور ان کو بجا لانے کے ذمہ دار تمام مسلمان، یعنی ہر بالغ شخص (خواہ مرد ہو یا عورت) ہے اسلئے ہر مسلمان ان آداب کا بھی شرعاً پابند ہے جن کا ذکر اوپر آیا۔ لہذا ان کی خلاف ورزی بھی ایسا ہی جرم ہوگی جیسے اس حیثیت کے دوسرے احکام کی خلاف ورزی جرم ہے۔اس لئے قرآن مجید سے اوپر بیٹھنے یا اسکی طرف پیٹھ یا پیر کرنے جیسے کاموں کی اجازت کسی کیلئے بھی نہیں ہے۔ قرآن مجید ہی کے آداب میں یہ بھی داخل ہے (جسکا حکم خود قرآن مجید ہی میں نازل کیا گیا ہے) قرآن مجید پڑھا جائے تو پڑھنے والوں کے علاوہ دوسرے لوگ بغور سنیں اور خاموش ہو جائیں (واذا قرئ القرآن فاستمعو الہ وانصتوا) (سورۃ الاعراف) اور جیسا کہ اوپر گزرا پورے قرآن مجید اور اسکے ہر جزو کا حکم یکساں ہے۔البتہ ایک آیت سے کم حصہ کا حکم اس سے مختلف ہے کہ اس کا پڑھنا (بعض فقہاء کے نزدیک) ناپاکی کی حالت میں بھی جائز ہے۔

کعبۃ اللہ سے دور رہنے والے نمازی

استقبال قبلہ کس طرح کریں؟

تمام علمائے اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز کی حالت میں نمازی کا قُبلہ کی طرف رخ ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ نماز کی صحت کی شرطوں میں سے ایک اہم شرط استقبال قبلہ (قبلہ کی طرف رخ ہونا) بھی ہے۔ علامہ ابن رشد مالکی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "بدایۃ المجتهد" میں بیان کیا ہے۔

اتفق المسلمون علی ان التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلوة۔ (۱)

تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیت اللہ کیطرف رخ ہونا صحت نماز کی شرطوں میں سے ہے اور جب یہ شرط صحت ہے تو اسکے بغیر بلا عذر نماز صحیح نہ ہوگی۔ چنانچہ تمام متعلقہ کتابوں میں اسکی صراحت ملتی ہے مثلاً فقہ شافعی کی مشہور کتاب شرح منہاج (الجلال الدین محمد بن احمد المحلی الشافعی میں لکھا ہے۔

(و استقبال القبلة) أی الكعبة (شرط لصلاة القادر) عليه فلا تصحّ صلاته بدونه إجماعاً (۲)

ترجمہ: چونکہ استقبال قبلہ یعنی کعبہ اللہ کی طرف رخ کرنا نماز کی صحت کیلئے شرط ہے اس لئے اس کے بغیر نماز بالاجماع صحیح نہ ہوگی۔

یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ قبلہ کی طرف نمازی کے رخ کا ضروری ہونا قرآن مجید کی متعدد آیات سے جو سورہ بقرہ میں آئی ہیں، معلوم ہوتا ہے۔ جن میں سے ایک یہ ہے (وحیث ما کنتم فولّوا وجوهكم شطره) اگر نمازی کعبہ اللہ کے پاس ہی نماز پڑھ رہا ہے، کہ کعبہ اس کے سامنے ہے، تب تو بعینہ کعبہ اللہ ہی طرف اس کا رخ (منہ اور سینہ) ہونا ضروری ہے۔ بنابریں اتنا ترچھا ہونے سے کہ کعبہ اللہ کی عمارت کا کوئی حصہ بھی سینہ کے مقابل نہ رہے، نماز فاسد ہو جائے گی

لیکن نمازی اگر کعبہ اللہ سے دور ہے تو پھر بعینہ کعبہ اللہ کی طرف رخ ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ سمت کا ایسا صحیح تعین کہ سینہ کا رخ ٹھیک کعبہ اللہ کی عمارت کی طرف رہے بغیر آلات کی مدد کے، دور سے، تقریباً ناممکن ہے، اس وجہ سے دور والوں کے لئے بس قبلہ کی سمت کی طرف رخ کرلینا ہی کافی ہے۔ ان کی نماز اسی طرح صحیح ہوجائے گی۔ (چاہے بعد میں کسی ذریعہ سے یہ پتہ چل جائے کہ ٹھیک کعبہ اللہ کی طرف رخ نہیں رہا۔)

یہ بات بھی اکثر علمائے اسلام کے درمیان متفق علیہ نظر آتی ہے۔ اس پر علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے "فتاوی" میں تفصیلی کلام کیا ہے[۳] اور اسی کو ترجیح دی ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قبلہ سے دور رہنے والوں کیلئے قبلہ کی سمت کا تعین کس طرح ہو؟ اللہ تعالی فقہاء کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے اس سوال کا جواب بھی بہت تفصیلی اور اطمینان بخش دیدیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سمت قبلہ کے تعین کی حسب ذیل چار شکلیں ہیں۔

1. کسی جگہ صحابہ یا تابعین کی بنائی ہوئی مسجدیں یا قبلہ کی تعیین کیلئے ان حضرات ہی کی مقرر کردہ دیگر علامتیں ہوں تو پھر سمت قبلہ کے بارے میں ان ہی مسجدوں اور علامتوں پر اعتماد کیا جائے گا۔ اور ان ہی کے رخ پر نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ ان برگزیدہ حضرات نے بہت تحقیق اور پوری کوششوں کے بعد ہی ان علامتوں کے ذریعہ قبلہ کی سمت کا تعین کیا تھا۔ تو ان کی مقرر کردہ علامتوں پر اعتماد نہ کرنا، سلف سے بدگمانی اور ان پر بد اعتمادی ہوگی۔ اس بارے میں فقہائے احناف تو لتے آگے چلے گئے ہیں کہ اگر کسی ہیئت داں کی تحقیق اسکے خلاف ہو تو بھی سلف کی مقرر کردہ علامتوں ہی پر اعتماد کیا جائے گا۔[۴] جیسا کہ علامہ ابن عابدین شامی نے اپنی مشہور زمانہ کتاب (ردالمحتار شرح در مختار) میں نقل کیا ہے (ماتن کے اس قول کے تحت کہ شہروں اور بستیوں میں صحابہ اور تابعین کی مقرر کردہ علامتوں، محرابوں ہی کو قبلہ کا درجہ حاصل ہوگا)

فلا یجوز التحری معها بل علینا اتباعهم ولا یعتمد قول الفلکی العالم البصیر الثقه ان فیها انحرافا خلافا للشافعیه ......وکل خیر فی اتباع السلف۔[۵]

صحابہ اور تابعین کی مقرر کردہ قبلہ کی علامتوں کی موجودگی میں تحرّی (اپنے اندازہ سے قبلہ کی تعیین) جائز نہ ہوگی بلکہ انہی کا اتباع کرنا ہم پر ضروری ہے اس لئے کسی قابل اعتماد ماہر ہئیت داں کے بھی ایسے قول پر اعتماد نہیں کیا جائیگا جس میں کہا گیا ہو کہ صحابہ وتابعین کی مقرر کردہ علامتیں قبلہ کی سمت سے ہٹی ہوئی ہیں اس میں امام شافعی کے متبعین اختلاف کرتے ہیں (لیکن) سلف کے اتباع ہی میں ہر طرح خیر ہے۔

شہروں میں قبلہ کی تعیین کی بابت علامہ ابن قدامہ حنبلی کے کلام سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ موجودہ علامات پر اعتماد کیا جائے موصوف "المغنی" میں لکھتے ہیں:

لوكان فی مصر أو قرية ففرضه التوجه الى محاريبهم وقبلتهم المنصوبة لان هذه القبل ينصبها أهل الخبرة والمعرفة۔ (٦)

اگر نمازی کسی شہر یا بستی میں ہے تو اس پر لازم ہے کہ اس شہر یا بستی میں جو قبلہ بتانے والی علامتیں ہیں ان ہی کو قبلہ سمجھے کیونکہ یہ جاننے والوں اور باخبر لوگوں ہی کی مقرر کردہ ہیں۔

ابن قدامہ کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ شہروں اور قصبات کی محرابوں کو قبلہ سمجھنے اور اسکی طرف نماز پڑھنے کو ضروری سمجھنا اس بنیاد پر ہے کہ وہ محرابیں اس تحقیق کے بعد بنائی گئی ہیں کہ قبلہ ادھر ہی ہے اور یہ تحقیق جن لوگوں نے کی ہے وہ اس کے اہل بھی تھے۔ اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اگر کہیں (صحابہ وتابعین کے علاوہ) قبلہ کی سمت بتانے والی علامتیں ناواقف لوگوں نے مقرر کردی ہوں۔ اور ان کا غلط ہونا قابل اعتماد اور ماہرین فن کی تحقیق سے یقینی طور پر ثابت ہوگیا ہو تو پھر اس غلط سمت کیطرف نماز پڑھنا صحیح نہ ہوگا بلکہ صحیح سمت ہی کی طرف نماز پڑھنا ضروری ہوگا، البتہ وہ نمازیں جو غلطی واضح ہونے سے پہلے پڑھ لی گئی تھیں صحیح ہوجائیں گی۔ (آگے آنیوالی بحث سے اس پر مزید روشنی پڑے گی)

(٢) جس مقام پر قدیم محرابیں اور قبلہ کی علامتیں موجود نہ ہوں وہاں مقامی لوگوں میں سے جو دیندار قبلہ کی سمت سے باخبر ہوں ان سے دریافت کرنا اور ان کی بتائی ہوئی سمت کو قبلہ

سمجھنا ضروری ہو گا جیسا کہ شامی (رد المحتار) میں ہے۔

ان لم یکن ثم محاریب قدیمة فیسأل من یعلم بالقبلہ ممن تقبل شھادتہ من اھل ذلک المکان ممن یکون بحضرتہ ....ویقبل فیھا قول الواحد العدل۔ (۷)

جس جگہ قدیم محرابیں (قبلہ کی علامتیں) نہ ہوں تو نمازی، وہاں کے رہنے والے کسی ایسے شخص سے سمت قبلہ معلوم کرے جس کی گواہی شرعاً معتبر ہو سکتی ہو اور وہ قبلہ کی سمت جانتا ہو ایک دیندار شخص کا بھی قول کافی ہو گا۔

لیکن جو شخص قبلہ سے واقف نہ ہو اس سے دریافت کرنا یا اس کا بتانا معتبر نہیں ہے۔

(أما غیر العالم بھا فلا فائدة فی سؤالہ) (۸)

(۳) اگر کسی جگہ قبلہ بتانے والی (قابل اعتماد اور واقف لوگوں کی مقرر کردہ) علامتیں بھی نہ ہوں اور نہ کوئی ایسا شخص موجود ہو جو قبلہ کا صحیح علم رکھتا ہو تو جن قرائن اور دلائل (مثلاً ستاروں، چاند اور سورج یا اصطرلاب وغیرہ) کی مدد سے قبلہ کا تعین ہو سکتا ہے، اگر ان سے وہ واقف ہے تو انہی کے ذریعہ سمت قبلہ کا تعین کر کے نماز پڑھنا ضروری ہو گا۔ جیسا کہ "المغنی" میں ہے۔

(۹)
الثالث من فرضہ الاجتھاد وھو من عدم الحالتین وھو عالم بالأدلة فمن کان من أھل الاجتھاد إذا خفیت علیہ القبلة فی السفر ولم یجد مخبرا ففرضہ الصلاة إلی جھة یؤدی اجتھادہ (۱۰)

جس شخص کو نہ تو کوئی قبلہ بتانے والا ملے، اور نہ وہ ایسے شہر میں ہے جس میں مساجد ہیں اور وہ خود دلائل (علامات) جانتا ہے۔

تو اگر وہ قبلہ کا رخ معلوم کرنے کا طریقہ جانتا ہے تو اسی طریقہ سے رخ دریافت کر کے نماز پڑھے (مفہوم)

اور جو شخص خود اس کی صلاحیت نہیں رکھتا لیکن ساتھیوں میں سے کوئی ایک شخص بھی اگر اسکی اہلیت رکھتا ہے تو وہ شخص اپنی مہارت سے قبلہ کا تعین کرے اور بقیہ لوگ اس کا اتباع

کریں۔ شرح منہاج میں ہے:

ومن عجز عن اللاجتهاد و تعلم الأدلة......... قلّد ثقةً......... عارفاً (۱۱)

جو شخص قبلہ کے تعیین کا فن نہیں جانتا وہ کسی جاننے والے کا اتباع کرے۔

پھر اگر بعد میں یہ ثابت ہو جائے کہ غلط سمت کی طرف نماز پڑھی گئی تو بھی (نماز مکمل ہو جانے کے بعد) اس کا لوٹانا اکثر علماء کے نزدیک ضروری نہیں ہے۔ البتہ اگر نماز کے درمیان ہی علم ہو جائے تو نماز کی حالت میں ہی اس طرف رخ پھیر لے جو بعد میں صحیح قبلہ ثابت ہوئی ہے اس کے بعد تمام نمازیں اسی صحیح رخ کی طرف پڑھنا ضروری ہوگا "المغنی" میں ہے۔

واذا صلى باللاجتهاد إلى جهة ثم علم أنه قد أخطأ القبلة لم يكن عليه اعادة.....

وكذلك المقلد الذى صلى بتقليده وبهذا قال مالك وأبو حنيفه والشافعى فى أحد قوليه (۱۲)

اگر اجتہاد (دلائل و قرائن سے قبلہ کی تعیین کر کے) نماز پڑھی پھر معلوم ہوا کہ غلط سمت کی طرف نماز پڑھ لی تو نماز کا لوٹانا ضروری نہیں ہے اسی طرح جن لوگوں نے کسی ماہر کے اتباع میں نماز پڑھی ان پر بھی لوٹانا ضروری نہیں۔ یہی امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا بھی مسلک ہے اور ایک قول امام شافعی کا بھی یہی ہے (امام احمد کا مسلک تو یہاں اصلا بیان ہی ہوا ہے۔)

اس صورت میں اگر جماعت کے اندر موجود دو تین شخص قبلہ کی تعیین کا فن جانتے ہوں اور ان میں باہم اختلاف رائے ہو جائے تو جاننے والے کیلئے تو یہی ضروری ہے کہ وہ اپنی تحقیق پر عمل کرے۔ نہ جاننے والے ان میں سے جسے زیادہ قابل اعتماد سمجھیں اس کے قول پر عمل کریں جیسا کہ فقہ شافعی کی مشہور کتاب ہے۔ المهذب (لأبی اسحاق ابراهيم بن علی الشيرازی) میں ہے۔

وان اختلف عليه اجتهاد رجلين قلّد أوثقهما۔ (۱۳)

اگر دو ماہر شخصوں کی رائے قبلہ کی تعیین میں الگ الگ ہو تو زیادہ قابل اعتماد کی رائے پر عمل کرے۔

لیکن کسی ماہر کی خود اپنی تحقیق بعد میں بدل جائے اور جس سمت کو پہلے قبلہ سمجھتا تھا اب

اس سے مخالف سمت کو (دلائل و قرائن سے) قبلہ سمجھنے لگے تو پھر اس کے بعد کی نمازیں دوسری رائے کے مطابق پڑھے لیکن پہلی تحقیق کے مطابق (رائے بدلنے سے پہلے) پڑھی ہوئی نمازوں کا لوٹانا ضروری نہیں ہوگا۔ جیسا کہ شرح منہاج میں ہے۔

(وان تغير اجتهاده) فظهر له الصواب فی جهة غير جهة اللول (عمل بالثانی ولا قضاء) لما فعله بالأول۔ (۱۴)

اگر کسی ماہر کی رائے بدل جائے اور یہ ظاہر ہو جائے کہ صحیح سمت دوسری ہے تو پھر دوسری سمت ہی کی طرف نماز پڑھے۔ پہلی رائے پر پڑھی ہوئی نماز کی قضا نہ کرے۔

(4) مذکورہ بالا تینوں صورتوں کی عدم موجودگی میں نمازی، تحری سے یعنی اندازہ کر کے اپنے قلبی رجحان پر نماز پڑھے گا اور وہی سمت قبلہ کے حکم میں ہوگی۔ فقہ حنفی کی مشہور و معتبر کتاب بدائع الصنائع میں ہے۔

وان كان عاجزا بسبب الاشتباه وهو أن يكون فی المفازة فی ليلة مظلمة أو لا علم له بالأمارات الدالة على القبلة...... فان لم يكن بحضرته أحد جاز له التحری (۱۵)

جو شخص سمت قبلہ کی تعیین خود نہیں کر سکتا اور نہ کوئی وہاں پر قبلہ کی سمت بتانیوالا ہے۔ مثلاً جنگل میں ہے (جہاں عموماً مسجدیں یا قبلہ کی علامات نہیں ہوتیں تو وہ قلبی رجحان سے قبلہ کا تعیین کر سکتا ہے۔

صاحب کتاب علامہ کا سانی نے تحری سے (قلبی رجحان اور اپنے اندازہ کے مطابق نماز پڑھنے کے جواز پر استدلال قرآن مجید کی آیت " أينما تولّوا فثمّ وجه الله " (بقرہ) (۱۶) اور صحابہ کرام رضی کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیش آنے والے ایک واقعہ سے کیا ہے۔ چونکہ اس حالت میں تحری ہی قبلہ کے حکم میں ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص (اشتباہ کی صورت میں) بغیر تحری کے نماز پڑھ لے گا تو نماز نہ ہوگی اور تحری سے پڑھی گئی نماز کے بعد پتہ چلے کہ وہ غلط سمت تھی تو حنفیہ کے نزدیک نماز کا لوٹانا ضروری نہ ہوگا۔ ہدایہ میں ہے۔ فان علم أنه أخطأ بعد ما صلّى لا يعيدها۔ (۱۷)

اگر نماز پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ (سمت قبلہ میں) غلطی ہوگئی ہے تو بھی نماز نہ لوٹائے۔

البتہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں نماز کا لوٹانا ضروری ہوگا بشرطیکہ یہ معلوم ہوجائے کے بالکل قبلہ کی طرف پشت کر کے نماز پڑھ لی گئی تھی قبلہ سے تھوڑا سادا ہنی یا بائیں جانب رخ ہٹارہا تو نماز کا لوٹانا ان کے نزدیک بھی ضروری نہیں۔ جیسا کہ "بدائع" میں ہے۔

وان ظهر انه صلى مستدبر الكعبة يجزيه عندنا وعند الشافعى لايجزيه۔ (۱۸)

اور اگر یہ معلوم ہوجائے کہ کعبہ کی طرف پشت کر کے نماز پڑھ لی تھی تب بھی ہمارے نزدیک اسکی نماز ہوجائیگی اور امام شافعی کے نزدیک نہیں ہوگی۔

فقہ شافعی کی معتبر کتاب "مہذب" میں بھی تقریبا یہی حکم۔ نسبتاً زیادہ عمومی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

وإن صلى إلى جهة ثمّ بان له أن القبلة فى يمينها وشمالها لم يعد لان الخطاء فى اليمين والشمال لايعلم تطعا ولاينقض به اللجتهاد۔ (۱۹)

نماز پڑھ چکنے کے بعد اگر یہ معلوم ہوا کہ قبلہ سے داہنے یا بائیں جانب پڑھ لی گئی ہے تو نماز نہ لوٹائے۔

یہاں یہ بتادینا غالبا بے محل نہ ہوگا کہ کعبۃ اللہ سے دور کے نمازیوں کا اگر سمت کعبہ سے تھوڑا سا رخ پھر جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ (۲۰) علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے مجموعۂ فتاوی میں یہ صراحت کردی ہے۔

لوكان منحرفا انحرافا يسيرا لم يقدح ذلك فى الاستقبال (۲۱)

تھوڑا سا رخ بدل جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(اور یہ تصریح دوسرے علماء کے کلام میں بھی ملتی ہے) لیکن اتنا رخ نہ پھرے کہ کعبہ کی طرف پیشانی کا کوئی بھی حصہ نہ رہے۔ اگر پیشانی کے کسی بھی حصہ کا رخ کعبہ اللہ کے محاذات میں رہے تو نماز صحیح ہوجائے گی۔ (۲۲)

حاصل کلام یہ کہ جس شکل میں جو سمت، قبلہ قرار دی گئی ہے اسی کی طرف نمازی کا رخ ہونا ضروری ہے اگر غلطی معلوم ہو جانے کے بعد بھی صحیح سمت کی طرف رخ کر کے نماز نہیں پڑھی تو نماز ادا نہ ہوگی۔ اس لئے صحیح سمت کی طرف رخ کر کے دوبارہ نماز پڑھنا ضروری ہوگا (معمولی سا انحراف قابل معافی ہے) اس سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ غلط سمت کی طرف اگر کہیں مسجد بن گئی ہے تو اسکو صحیح کرنا ضروری ہے، اگر بالفرض کسی وجہ سے تعمیر میں ایسی تبدیلی کرنا مشکل ہو تو نمازیوں کو نماز بہر حال صحیح رخ پر پڑھنا چاہیئے اور عام نمازیوں کو اس پر متنبہ اور متوجہ رکھنے کیلئے کوئی مستقل انتظام کرنا ضروری ہوگا۔

خلاصہ بحث یہ کہ:

(1) کعبہ اللہ کے قریب نماز پڑھنے والے کیلئے عمارت کعبہ کا کوئی جز نمازی کی پیشانی اور سینہ کے سامنے رہنا ضروری ہے۔

(2) کعبۃ اللہ سے دور نمازی اگر ایسی جگہ نماز پڑھ رہا ہے جہاں صحابہ یا تابعین کی بنائی مسجدیں یا قبلہ کے رخ کا تعین کرنیوالی علامتیں (محرابیں) ہیں تو ان ہی محرابوں یا مسجدوں کے لئے مقرر کردہ قبلہ کے رخ کی طرف نماز پڑھنا ضروری ہے۔

(3) جہاں صحابہؓ یا تابعین کی مقرر کردہ علامات تو نہ ہوں، مگر وہاں دیندار، سمت قبلہ سے باخبر لوگ موجود ہوں تو ان باخبر لوگوں کی بتائی ہوئی سمت قبلہ کی طرف نماز پڑھنا چاہیئے۔

(4) جس جگہ نہ تو صحابہؓ و تابعین کی متعین کردہ علامات قبلہ ہوں اور نہ کوئی باخبر دیندار قبلہ کی سمت بتانیوالا وہاں مقامی شخص ہو تو اگر یہ نمازی خود، قرائن و دلائل (مثلاً ستاروں، چاند سورج یا اصطرلاب وغیرہ) کی مدد سے سمت قبلہ کے تعین کرنے کا طریقہ جانتا ہے تو اسی طریقہ کے ذریعہ متعین کردہ سمت قبلہ کی طرف نماز پڑھے اگر اس کے ساتھ سمت قبلہ

کی تعین کے طریقوں سے ناواقف لوگ بھی ہوں تو وہ بھی اسی واقف شخص کی متعین کردہ سمت قبلہ کیطرف نماز پڑھیں۔لیکن واقف لوگ متعدد ہوں اور ہر ایک کی رائے الگ الگ ہو تو ہر ایک اپنے اپنے علم کے مطابق عمل کرے۔البتہ ناواقف لوگ۔ان واقف لوگوں میں سے جسے جس پر زیادہ اعتماد ہو اسکے قول پر عمل کریں۔

(5) مذکورہ صورتوں میں سے کسی صورت کے ذریعہ بھی قبلہ کی سمت متعین کرنا اگر ممکن نہ ہو تو پھر نمازی۔اپنے قلبی رجحان اور اندازہ (تحری) سے نماز پڑھے۔ اگر متعدد لوگ موجود ہوں اور ہر ایک کا اندازہ (تحری) الگ الگ سمت کیطرف ہو تو ہر شخص اپنے اندازہ (تحری) کے مطابق نماز پڑھے۔دوسرے کی اتباع نہ کرے۔

ہوائی جہاز میں نماز اور قبلہ کے مسائل۔

ہوائی جہاز اگر زمین پر کھڑا ہے تب تو اس میں نماز پڑھنا اور نماز کا صحیح ہو جانا۔ظاہر ہی ہے لیکن اگر وہ اڑ رہا ہو اور اس کا خطرہ ہو کہ اترنے کا انتظار کیا گیا تو نماز کا وقت نکل جائے گا تو اڑتے ہوئے جہاز میں ہی نماز پڑھ لی جائے۔ جہاز میں قبلہ کی سمت جاننے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ مسلمان پائلٹ سے دریافت کر لیا جائے اگر ایسا کرنا مشکل ہو تو پھر جہاز میں بیٹھے کسی واقف مسلمان سے دریافت کر کے یا پھر اندازہ سے قبلہ کا رخ متعین کر کے نماز پڑھ لی جائے۔

(1) بدایہ جلد 1 ص 80 (مطبع "الاستقامہ" مصر)

(2) شرح منہاج ص 46۔ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب "المغنی" (ص 44 ج 1 میں بھی استقبال قبلہ کو شرط بتایا گیا ہے۔

(3) مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ج 22، از صفحہ 206 تا 216۔

(4) کیونکہ ہیئت دانوں کی تحقیقات میں بکثرت اختلاف ہوتا ہے اور بسا اوقات ایک ہی شخص کی تحقیق بھی بعد میں بدل جاتی ہے۔ اس اصول کی افادیت ہندوستان میں علامہ مشرقی کے اٹھائے ہوئے فتنہ کے وقت خاص طور پر معلوم ہوئی۔ موصوف نے دعوی کیا تھا کہ اب تک ساری مسجدیں غلط سمت کیطرف بنی ہیں۔ لہذا سب کی نمازیں فاسد ہوئیں اور واجب الاعادہ ہیں۔

(5) (ردالمحتار ص 288۔ جلد 1)

(6) المغنی صفحہ 457۔ جلد 1۔

(7) ردالمحتار ص 289 جلد 1۔

(8) ایضا۔

(9) المغنی ص 457 جلد 1 (10) ایضا ص 466 جلد 1 (11) شرح منہاج ص 48۔

(12) المغنی جلد 1 صفحہ 481۔

(13) مہذب جلد 1 صفحہ 68۔

(14) شرح منہاج ص 48

(15) بدائع صفحہ 118 جلد 1

(16) یہ حدیث علامہ زیلعی کی تخریج کے مطابق ابوداؤد طیالسی، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت عامر بن بیعہ صحابی رسول سے نقل کی ہے کہ ایک مرتبہ سفر میں انہیں قبلہ کا پتہ چلانا مشکل ہوگیا تھا۔ اندازہ سے نماز پڑھ لی۔ بعد میں پتہ چلا کہ غلط سمت کی طرف نماز پڑھ لی گئی تھی، اس پر مذکورہ

آیت نازل ہوئی اور اللہ کے رسول نے یہ بھی فرمایا کہ تمہاری نماز درست ہوگئی (قد مضت صلاتکم) درایہ تلخیص نصب الرایہ للزیلعی، بر حاشیہ ہدایہ صفحہ 80 جلد 1۔

(17) ہدایہ صفحہ 80 جلد 1۔

(18) بدائع صفحہ 119 جلد 1

(19) مہذب صفحہ 68 جلد 1۔

(20) بعض اہل علم کے نزدیک 24 درجہ تک کا داہنی یا بائیں جانب انحراف "تھوڑا" ہے اور اس سے زیادہ "بہت" ہے۔

(21) مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ صفحہ 216 جلد 22۔

(22) شامی صفحہ 288 جلد 1۔

غیر معتدل الایام علاقوں میں

اوقات نماز و روزہ کا مسئلہ

سورج اور اسکے ایجابی و سلبی اثرات کے کرۂ ارضی پر نمودار ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے دنیا کو (یا زمانہ کو) دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

(1) معتدل الایام (2) غیر معتدل الایام

معتدل اور غیر معتدل کی تعریف معتدل الایام وہ زمانہ یا علاقے کہلائے جاسکتے ہیں جس کے اندر سال کے تمام دنوں میں نمازوں کے مقررہ اوقات (اوقات متعین کرنیوالی علامتوں کے پائے جانے کی بنا پر) آتے جاتے ہوں ، ایشیا، افریقہ اور جنوبی یورپ کے اکثر حصے ایسے ہی ہیں جنہیں معتدل الایام والے علاقے کہا جاسکتا ہے (جو 48 درجہ عرض البلد شمالی کے تحت آتے ہیں (کم و بیش یہی صورت عرض البلد جنوبی کی جانب بھی ہے (مگر بترتیب معکوس)

غیر معتدل الایام وہ زمانہ یا علاقے کہلائے جاسکتے ہیں جس کے اندر سال کے تمام دنوں میں سب نمازوں کے اوقات نہ آتے جاتے ہوں یعنی وہ مقررہ علامات نہ پائی جاتی ہوں جن کے پائے جانے پر شریعت نے روزوں اور نمازوں کے اوقات کے آنے جانے کا دارومدار رکھا ہے۔

شمالی یورپ (انگلینڈ وغیرہ) ایسے علاقوں میں شامل ہے جہاں ، سال کے کچھ حصوں میں ، سورج غروب ہونیکے بعد جلد ہی نکل آتا ہے۔ (اگرچہ بعض خطے دنیا میں ایسے بھی ہیں کہ جہاں کچھ مدت تک سورج بالکل ہی غروب نہیں ہوتا اسی طرح کچھ مدت تک بالکل ہی نہیں نکلتا۔) یعنی شفق غائب

ہونے سے پہلے ہی صبح کی روشنی نمودار ہوجاتی ہے یا بالفاظ دیگر۔ پوری رات آسمان پر ہلکی روشنی پھیلی رہتی ہے اور مکمل تاریکی چھانے نہیں پاتی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عشاء کی نماز کا وقت نہیں آنے پاتا (یا عشاء کے وقت کی مقررہ علامات کا ظہور نہیں ہونے پاتا) کہ صبح ہوجاتی ہے اور اسی کا یہ بھی اثر ہے کہ صبح صادق کی ابتداء کا تعین یعنی سحری کے وقت کی انتہا کا علم مشکل ہوجاتا ہے۔ اس لئے عشاء کی نماز کے وقت کا تعین اور روزہ کے ابتدائی وقت کی تحدید دشوار ہوجاتی ہے۔

غیر معتدل علاقوں کا حکم

لیسے زمانہ اور لیسے علاقوں کے اوقات نماز روزہ کے بارے میں قدیم زمانے کے فقہاء نے بھی کلام کیا ہے۔[1] بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جب عشاء کا وقت ہی نہیں آتا تو نماز عشاء بھی فرض نہ ہوگی۔ کیونکہ وقت سبب ہے اور جب سبب نہیں پایا گیا تو نماز واجب نہیں ہوگی، لیکن محققین کا فیصلہ یہ ہے کہ لیسے علاقے کے لوگوں پر اس زمانہ میں بھی نماز عشاء فرض ہے کیونکہ اوقات در اصل علامتیں ہیں نہ کہ اسباب، در اصل سبب تو اللہ کا حکم ہے وہ موجود ہی ہے اور اسی پر بہت سے محتاط علماء کا فتویٰ ہے جیسا کہ حنفی محقق ابن ہمام نے فرمایا ہے۔

ومن لا يوجد عندهم وقت العشاء ...... انتى اللمام البرهانى الكبير بوجوبها وللايرتاب متامل فى ثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجعلى الذى جعل علامة على الوجوب الخفى الثابت فى نفس اللمر وجواز تعدد المعرفات للشئى فانتفاء الوقت انتفاء المعرف وانتفاء الدليل على شئى لايستلزم انتفاء ه لجواز دليل آخر وقد وجد۔[2] وهوما .... استقر الأمر على الخمس شرعا عاما لأهل اللفاق وللتفصيل فيه بين أهل قطر و قطر۔"

مطلب یہ ہے۔

"جس جگہ نماز کا وقت نہ آتا ہو..... اس جگہ کے باشندوں کے بارے میں بھی عشاء کی نماز فرض ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ بات شبہ سے بالاتر ہے کہ کسی چیز کی علامت کے نہ پائے جانے سے اس چیز کے وجود کی نفی ضروری نہیں ہوتی، یا کسی چیز کی ایک دلیل کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ چیز ہے ہی نہیں، ممکن ہے کہ کسی اور دلیل سے اس کا وجود ثابت کیا جاسکے

یہاں (عشاء کی نماز کے وقت علامت جس جگہ نہیں پائی جاتی وہاں دوسری دلیل (عشاء کی نماز کے وجوب کی) موجود ہے، وہ ہے شریعت کا یہ عام حکم جس سے دنیا کا کوئی حصہ بھی مستثنیٰ نہیں ہے۔ کہ دن ورات میں پانچ نمازیں فرض ہیں۔

مگر نماز فرض ہونیکی صورت میں قدرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر ایسے علاقے میں غیر معتدل ایام کے اندر کسوقت نماز عشاء پڑھی جائیگی؟ اور کب تک مغرب کا وقت سمجھا جائے گا اور سحر کا وقت کب ختم مانا جائے؟

غیر معتدل علاقوں میں دو صورتیں ممکن ہیں اس سوال کا جواب معلوم کرنے کیلئے یہ بھی ذکر کر دینا ضروری ہے کہ ایسے علاقوں میں عموماً دو صورتیں پیش آئیں گی (اور دونوں کے احکام الگ الگ ہوں گے)

(1) وہ زمانہ جس میں تمام نمازوں کے اوقات اپنی مقررہ علامتوں کے پائے جانے کی بنیاد پر آتے ہوں۔

(2) جس میں کچھ نمازوں یا تمام نمازوں کے اوقات نہ پائے جاتے ہوں، یعنی اوقات کا تعین کرنیوالی علامات نہ پائی جاتی ہوں۔

پہلی صورت کا حکم پہلی صورت یعنی جس زمانہ میں جس جگہ سب نمازوں کے تمام اوقات اپنے اپنے مقررہ شرعی معیارات (علامات) کے مطابق پائے جاتے ہوں۔ اس میں تمام نمازوں کا صحیح اوقات پر مقررہ علامات کے لحاظ سے ہی ادا کرنا ضروری ہے۔ خواہ اس میں دو نمازوں یا دو سے زیادہ نمازوں کے اوقات کے درمیان فاصلہ کم اور بہت کم رہ جاتا ہو، یا زیادہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ جس زمانہ میں دن بہت چھوٹا ہو یا بڑا، یا رات بہت چھوٹی ہو یا بڑی۔ لیکن اگر تمام نمازوں کے

اوقات مقررہ آرہے ہیں تو نمازوں کا اپنے وقت میں ہی پڑھنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے

ان الصلاۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا۔ (۳)

(اللہ تعالیٰ نے نماز کو اوقات مقررہ پر ہر مسلمان کے ذمہ لازم کیا ہے)۔

اس آیت میں وقت مقررہ کے مختصر یا طویل ہونے نہ ہونے جیسی کسی قید کے ساتھ نماز کے حکم کو مقید نہیں کیا گیا۔ اس عموم واطلاق کا تقاضہ ہے کہ جس نماز کا جو وقت مقرر کیا گیا ہے۔ اگر وہ پایا جارہا ہے تو وہ وقت خواہ مختصر ہو یا طویل۔ اس نماز کا اسی مقررہ وقت میں۔ عذر شرعی نہو تو پڑھنا ضروری ہوگا۔ نیز اس بات پر پوری امت کا اجماع بھی ہے یہی حکم عام طور پر ان فتاوی اور رسالوں میں بھی مذکور ملتا ہے۔ جن کا اصل مقصد اسی قسم کے "غیر معتدل ایام" (مکان وزمان) کا حکم بیان کرنا ہے۔ (۴)

یہ مسئلہ چونکہ منصوص اور اجماعی ہے اسی لئے اس پر مزید کلام کرنیکی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی، اس کا تقاضہ یہ ہوا کہ اگر اتنا وقت بھی مل جاتا ہے کہ وضو و طہارت کے علاوہ صرف فرض نماز پڑھی جاسکتی ہے تو اتنے ہی وقت میں فرض پڑھ لینا ضروری ہے اور بلاعذر شرعی دیر لگانا، کہ نماز کا وقت نکل جائے، جائز نہ ہوگا اور وقت نکل جانے کے بعد پڑھی گئی نماز قضا ہوگی نہ کہ ادا (چاہے نیت ادا نماز کی ہی کی گئی ہو) بلاعذر قضا کرنے پر جیسا کہ واضح ہے، گناہ ہوگا۔ (۵) اس بات کی تائید علامہ طحطاوی (شارح در مختار) کے کلام سے بھی ہوتی ہے: جو ایک خاص سلسلہ میں انہوں نے نقل کیا ہے۔ (--------- وبقیتہ وقت العشاء وان قصر جدا) (۶) بعض اوقات اس میں عملاً کچھ دشواری ہوگی، بالخصوص عشاء کا وقت مختصر نصف شب کے قریب آنے کے زمانہ میں۔ مگر صرف ایسی دشواری کی وجہ سے فریضہ نماز کو وقت مقرر سے مؤخر یا مقدم کرنے کا جواز نہ ہوگا۔ چنانچہ وقت سے پہلے پڑھی گئی نماز کا وقت آجانے پر لوٹانا ضروری ہوگا اور وقت گزرنے کے بعد پڑھی گئی نماز قضا ہوگی۔ (خواہ نیت ادا کی کی گئی ہو) یہاں ایک ضروری اصل کا بیان کردینا شاید نامناسب نہ ہوگا، وہ یہ کہ جن مصلحتوں یا اعذار کو شریعت نے "علت" کا درجہ دے دیا ہے اور اس علت کی موجودگی میں

کوئی رخصت یا حکم دیدیا ہے تو بس وہ رخصت (سہولت) یا حکم ان ہی مصلحتوں یا اعذار کی موجودگی میں شریعت کی طرف سے ہوگا جن کو شریعت نے علت کا درجہ دے دیا ہے۔ یا بالفاظ دیگر جب کہ وہ علت پائی جاتی ہو۔ ورنہ نہیں ہوگا۔ مثلاً شریعت نے مشقت کی بناپر رخصت کیلئے سفر اور مرض کو علت کا درجہ دیدیا ہے چنانچہ اسی علت (مرض اور سفر) کی موجودگی میں مسافر اور مریض کو تو رمضان المبارک میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہوگی لیکن اس پر قیاس کرتے ہوئے اسی درجہ کی بلکہ اس سے بھی بڑی کسی دوسری مشقت کی موجودگی میں (اگر وہ علت نہیں ہے تو) رمضان المبارک میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت حاصل نہ ہوگی۔ مثلاً گرمی کے موسم میں کوئی کسان گرم ملک میں دن بھر ہل چلانے اور زمین جوتنے کی وجہ سے مشقت میں مبتلا، چاہے مسافر سے زیادہ ہوجائے لیکن اسے (کسان کو) عام حالات میں رخصت افطار حاصل نہ ہوگی۔ کیونکہ اس مشقت کو، علت، کا درجہ شرعاً حاصل نہیں ہے۔ یہ اصول، یوں تو کم وبیش ہر قابل ذکر اصول فقہ کی کتاب میں ملتا ہے لیکن سب سے زیادہ باوضاحت اور قابل اطمینان پیرایہ بیان میں احقر کی نظر سے شاہ ولی اللہ کی "حجۃ اللہ البالغہ" اور شیخ عبدالوہاب خلاف مرحوم کی "علم اصول الفقہ" میں گزرا۔(۷) واقعہ یہ ہے کہ فقہاء کا قرآن و سنت سے اخذ کردہ یہ اصول بڑاہی حکیمانہ اور شریعت کی حفاظت کا اہم ذریعہ ہے ورنہ معمولی عذروں کی بناپر بھی رخصت حاصل کی جاتی اور شریعت کا ہر حکم پامال ہوتا۔ حاصل کلام یہ کہ اگر کسی نماز کا وقت اتنا بھی مل جاتا ہو کہ صرف فرض ادا کئے جاسکیں تو وہ نماز اسی وقت میں پڑھنا ضروری ہوگی۔ چاہے وقت پر ادا کرنے میں کچھ پریشانیاں(۸) ہی کیوں نہ ہوں۔ ہاں یہ الگ بات ہے کہ رات کو نیند آجائے اور اس کی وجہ سے نماز عشاء وقت پر نہ پڑھی جاسکے۔ تو ازروئے حدیث صحیح(۹)، ایسا شخص ان شاء اللہ تاخیر نماز پر گناہ گار نہ ہوگا۔ یہ مذکورہ بالا حکم پہلی صورت (جبکہ نمازوں کے اوقات پائے جائیں) کا ہوا۔

دوسری صورت کا حکم دوسری صورت یعنی جس زمانہ اور جس علاقہ میں تمام نمازوں یا کچھ...... نمازوں ، کے اوقات نہ پائے جائیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ وہ علامات نہ پائی جائیں جن سے نماز یا نمازوں کے وقت کی شرعاً تعیین ہوتی ہے تو اس جگہ اور اس زمانہ میں اس نماز یا نمازوں کا پڑھنا ضروری ہوگا یا نہیں ؟ یہی وہ سوال ہے جس کا جواب دینا اس وقت اصلاً مقصود ہے۔

قدیم زمانہ سے علماء کی بحث جیسا کہ شروع میں ذکر ہوا اسی مسئلہ پر کئی صدی سے علماء بحث کرتے چلے آرہے ہیں اور نماز کے واجب ہونے نہ ہونے سے لیکر نماز پڑھنے کیلئے اوقات کی تحدید تک میں بہت اختلافات ملتے ہیں۔ لیکن بہت سے محققین اور محتاط علماء وفقہاء کا فیصلہ[10] یہی ہے کہ ایسے زمانہ میں بھی سب نمازیں فرض ہوں گی جن میں اوقات نماز نہیں آتے ، کیونکہ نماز فرائض میں سب سے زیادہ مؤکد اور اہم فریضہ ہے اور اسے کفر اور ایمان کے درمیان فرق کرنیوالا امتیازی نشان قرار دیا گیا ہے مگر اس صورت میں یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ جب نماز کا وقت مقرر ہی نہیں آتا تو پھر وہ کس وقت پڑھی جائے ؟

ایک حدیث سے استدلال اس سوال کا جواب اس حدیث نبوی میں مل جاتا ہے جس میں علامات قیامت کے تحت دجال کے نکلنے کی خبر دیتے ہوئے کہا گیا ہے (جس کا مفہوم یہ ہے) کہ اس میں ایک دن سال بھر کے برابر ہوگا....... الخ تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے سوال کیا کہ اس طویل دن میں ایک دن کی نمازیں (صرف پانچ نمازیں) پڑھی جائیں گی یا سال بھر کی ؟ یہ جواب ملنے پر کہ وہ سال بھر کی نمازیں پڑھی جائیں گی) انہوں نے دوسرا سوال کیا کہ کس طرح پڑھی جائیں گی ؟ انہیں اس کا جواب ملا کہ وہ اندازہ سے وہ (یہ حدیث ، بخاری شریف کے علاوہ حدیث کی تقریباً تمام معتبر کتابوں میں ملتی ہے۔ (صحیح مسلم[11] میں ص 401 ج 2) پر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے

زمانہ اور مقامات میں وقت کا تعین اندازہ سے ہوگا جب اوپر دلائل کی رو سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ ایسی صورت میں نماز یا نمازوں کے اوقات کی تعیین "اندازہ" سے ہوگی تو ضروری ہوا کہ "اندازہ" کی شکلیں بھی بیان کی جائیں چنانچہ اگلی سطروں میں اس کی تفصیل پیش کی جارہی ہے۔

اندازہ کے چند طریقے۔ اندازہ کی چند شکلیں نکلتی یا نکل سکتی ہیں جن میں تین زیادہ معرف ہیں جو ذیل میں پیش کی جارہی ہیں۔

(۱) اقرب الایام المعتدلہ کا اندازہ کرکے اوقات نماز مقرر کئے جائیں اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً جب یہاں معتدل ایام تھے یعنی ہر نماز کا وقت مقرر متعینہ علامات کے ظاہر ہونے کی بناء پر آرہا تھا اس زمانہ میں یہاں جس نماز کا جو صحیح وقت تھا اسی وقت میں[۱۲] ایسے زمانہ میں بھی نمازیں پڑھی جائیں جبکہ نماز یا نمازوں کے اوقات مقررہ نہیں آرہے ہیں اور ظاہر ہے کہ سال کے مختلف دنوں میں جب مختلف اوقات رہتے ہوں تو اس آخری دن کو ہی معیار بنایا جائے گا جس میں نماز کا صحیح وقت رہا تھا (اور اس کے بعد پھر وہ علامت نہیں پائی گئی جس سے شرعاً وقت کی تعیین ہوتی ہے)" حدیث دجال " کا بھی یہی تقاضہ ظاہر اور متبادر ہے[۱۳] کیونکہ بے تکلف یہی سمجھ میں آتا ہے کہ جس آخری دن کے بعد وہ طویل دن شروع ہوا۔ اس دن ہی کو معیار بنایا جائے (کم سے کم ابتدائی مدت کے لئے) اگر وہ دن معیار نہ بنایا جائے گا تو پھر کسی دن کو بھی ترجیح (معیار و تعین کیلئے) نہیں حاصل ہو سکتی۔[۱۴] مثلاً خط عرض شمالی 54 پر واقع شہروں میں[۱۵] (انگلینڈ میں) 13 / مئی وہ آخری دن ہوتا ہے جس میں عشاء کا وقت متعین (مقررہ علامت کے ظہور کے ساتھ) آتا ہے یعنی اس دن شب میں 11 بجکر 47 منٹ پر شفق غائب ہوتی ہے۔ اسکے بعد پھر اس خط پر کافی مدت تک شفق غائب نہیں ہوتی، بلکہ اس کے غائب ہوئے بغیر ہی روشنی (سورج نکلنے کی سمت میں) ظاہر ہو جاتی ہے۔ تو جس زمانہ میں شفق غائب نہیں ہوتی اس زمانہ میں بھی اس علاقہ میں عشاء کی نماز کے وقت کی آمد 11 بجکر 47 منٹ پر مان لی

جائے اور اس تاریخ (13 / مئی) میں اس خط پر صبح صادق 11 بجکر 56 منٹ پر نمودار ہوتی ہے تو ان دنوں میں بھی جبکہ شفق غائب نہیں ہوتی فجر کے وقت کی آمد 11 بجکر 56 منٹ ہی فرض کی جانی چاہیئے

(2) اقرب المقامات۔ یعنی اس علاقہ سے قریب تر معتدل مقام، جہاں تمام نمازوں کے اوقات متعینہ علامات کے ساتھ آتے ہوں۔ اسکو معیار بنا کر اوقات نماز کا تعین کیا جائے۔ مثلاً خط مذکور (عرض شمالی 54) سے قریب تر کسی جگہ 25 مئی کو اگر عشاء کا وقت 6/1 حصہ رات گزرنے کے بعد مثلاً 11 بجے آتا ہو (11 بجے شفق غائب ہوتی ہو) اور مثلاً 3 بجے صبح رات کا 6/1 حصہ باقی رہنے پر صبح صادق نمودار ہوتی ہو تو غیر معتدل علاقہ و زمانہ میں بھی اس تاریخ کو 11 بجے عشاء کے وقت کی آمد اور 3 بجے فجر کے وقت کی آمد مان لی جائے۔ (۱۶) مگر جیسا کہ اوپر ۱ میں گزرا حدیث دجال کا اصل تقاضہ تو وہی معلوم ہوتا ہے کہ جس علاقہ کے غیر معتدل ایام کے بارے میں اوقات کے تعیین اندازہ سے کرنا مطلوب ہے اس علاقہ کے ہی آخری معتدل دن کو معیار بنایا جائے کیونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا تھا۔ ''اقدروا لہ قدرہ'' (۱۷) (یعنی اس کا اندازہ کر کے نماز پڑھنا) اس کا مطلب بجز اسکے اور کچھ نہیں سمجھا گیا ہوگا کہ مثلاً حجاز کے لوگ حجاز کے ہی آخری معتدل دن کے وقت کا اندازہ کریں۔ یہ تو کوئی سمجھا ہی نہیں ہوگا (کیونکہ زمانہ نبوت میں اس بات کے سمجھنے کا کوئی قرینہ بلکہ امکان نہیں تھا) کہ مثلاً حجاز کے لوگ ہندوستان یا پاکستان جیسے دور دراز مسافت پر واقع کسی ملک کے اوقات کا اندازہ کریں، اس حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام کے وقت کو معیار بنانے کی بظاہر اس حدیث کی رو سے گنجائش نہیں معلوم ہوتی، لیکن چونکہ یہ قول ممتاز شافعی فقہاء (۱۸) کا ہے اس لئے اگر اس میں آسانی ہو تو اسے اختیار کرنے میں بھی مضایقہ نہیں (اور پھر اقرب المقامات'' کی طرف حدیث دجال سے ذہن کا منتقل ہو جانا زیادہ ابعید بھی نہیں ہے)

(3) اندازہ کی ایک تیسری شکل یہ ہے کہ قریب تر معتدل علاقہ میں سورج کے غروب اور شفق کے غائب ہونے کے درمیان جو فاصلہ ہے، مثلاً دو گھنٹہ کا، اسی کو معیار بنا کر غیر معتدل علاقہ

وزمانہ میں بھی سورج کے غروب سے دو گھنٹہ بعد عشاء کے وقت کی ابتدا مان لی جائے اور وہاں اگر مثلاً سورج غروب ہونے کے چار گھنٹہ بعد صبح صادق ہوتی ہو تو غیر معتدل علاقہ میں بھی غروب سے چار گھنٹہ بعد صبح صادق مان لی جائے۔ (۱۹) اگر اس غیر معتدل زمانہ و علاقہ میں سورج غروب ہوتا ہو۔ چاہے تھوڑی دیر ہی کیلئے۔ اور اگر اس جگہ بالکل سورج نہیں ڈوبتا تو پھر قریبی علاقہ میں جس وقت سورج غروب ہو یہاں بھی غروب ہونا سمجھا جائے اور اسی مفروضہ غروب سے وقت کی تحدید کی جائیگی (مذکورہ شکلوں کے مطابق)

(4) احقر کی ناقص رائے میں اندازہ کی ایک شکل اور بھی ہو سکتی ہے، وہ یہ کہ غروب کے بعد جب تک روشنی جانب غروب نظر آئے اس وقت تک مغرب و عشاء کا وقت مانا جائے (کیونکہ شفق دراصل جانب غروب میں ہی ہوتی ہے) اور جیسے ہی وہ روشنی سورج نکلنے کی جانب ہو جائے اسے فجر کا وقت سمجھا جائے (کیونکہ صبح صادق کی روشنی اسی جانب ہوتی ہے) اندازہ کی یہ شکل اگرچہ کسی اور فقیہہ کے کلام میں نظر سے نہیں گزری لیکن اصل و معیاری علامات سے اقرب ہونے کی بنا پر راقم سطور کے نزدیک یہ شکل بھی قابل توجہ بلکہ قابل ترجیح ہے (بالخصوص روزہ کی ابتداء اور سحری کے اختتام کے لئے) لیکن یہ شکل وہاں پر ہی متصور ہوگی جہاں سورج ڈوبتا ہو، اور شفق و صبح کی سمتیں مغرب بعد اور قبل از طلوع فجر، نمایاں طور بدلی ہوئی معلوم ہوتی ہوں۔ چاہے تھوڑی دیر کیلئے ایسا ہوتا ہو، اس شکل کے اختیار کر لینے کی صورت میں نماز مغرب کے وقت کی انتہا اور عشاء کی ابتداء کے تعین کا مسئلہ حل نہیں ہوتا مگر احقر کے نزدیک اس کا حل یہ ہو سکتا ہے کہ اگر جانب شروق (سورج نکلنے کے سمت) روشنی منتقل ہونے سے پہلے ہی مذکورہ بالا شکلوں میں سے کسی ایک شکل کے مطابق بھی عشاء کے وقت کا اندازہ کیا جا سکتا ہو تو اس اندازہ سے عشاء پڑھی جائے اور اگر ان تینوں میں سے کسی بھی شکل کے مطابق اندازہ سے وقت عشاء کی تحدید ممکن نہ ہو تو پھر اسی وقت میں عشاء کی بھی نماز (۲۰) پڑھی جائے گویا اس طرح یہ زمانہ مغرب، عشاء کا مشترک وقت ہو جائے گا پہلے مغرب کی پھر عشاء کی

نماز پڑھی جائے۔ اس صورت میں عشاء کی نماز قضا نہیں کہلائے گی بلکہ ادا ہوگی۔ (۲۱)

ایک ذیلی شکل، اندازہ کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ نصف شب کے بعد طلوع فجر کا وقت مان لیا جائے اور نصف سے قبل مغرب و عشاء کا مشترک وقت بشرطیکہ روشنی کے جانب غروب و جانب طلوع رہنے کی مدتیں برابر برابر ہوں (اسے پانچویں شکل کہا جا سکتا ہے)

فیصلہ کن بات خلاصہ کلام یہ کہ جن علاقوں میں جس زمانہ میں عشاء (یا کسی بھی) نماز کا وقت مقرر نہیں آتا وہاں کے لوگ مذکورہ بالا شکلوں میں سے کسی بھی شکل کے مطابق وقت کا اندازہ کر کے نماز پڑھ لیں ان میں سے جس شکل کو اپنے لئے آسان اور مناسب سمجھیں اختیار کر لیں۔ (۲۲) (انشاء اللہ فریضہ ادا ہو جائے گا۔

اندازہ کے نامناسب طریقے بعض علماء نے ہندوستان کے ممتاز فقہاء مثلاً حکیم الامت حضرت تھانوی کے ہندوستان کے بارے میں، بیان کردہ اندازوں سے استدلال کرتے ہوئے غیر معتدل الایام (زمانہ وعلاقہ) کے لئے بھی اسی کو معیار بنانا درست قرار دیا ہے مگر راقم کی نظر میں ایسا کرنا صحیح نہیں، کیونکہ وہ "قیاس مع الفارق" ہوگا اور ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی سردی کے دنوں پر گرمی کے دنوں کو قیاس کرنے لگے۔

اس کے درست نہ ہونے کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ حضرت اقدس تھانوی نے ہندوستان (بلکہ شمالی ہندوستان) کے اندر شفق اور صبح صادق کا اندازہ بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ " طلوع آفتاب کے وقت سے ڈیڑھ گھنٹہ قبل تک سحری کھا سکتے ہیں اور فقہاء نے احتیاط کی ہے کہ غروب سے طلوع تک کل وقت جتنا ہے اس کو سات پر تقسیم کریں۔ چھ حصہ سحر کھا سکتے ہیں۔ (۲۳) (۲۴) حضرت کے بیان کردہ اس قاعدہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ رات کا ۱/۷ حصہ تقریباً ڈیڑھ گھنٹہ کے بقدر ہوتا ہے (اور

بوادر النوادر میں ہے کہ زیادہ سے زیادہ 1۔ گھنٹہ 37 منٹ) حالانکہ انگلینڈ میں (خط عرضی 60 شمالی پر واقع شہروں میں) یکم جنوری کو جتنی طویل رات ہوتی ہے اس کا ۱/۷ حصہ 2 گھنٹہ 42 منٹ (تقریبا پونے 3 گھنٹے) ہوتا ہے۔ یعنی ہندوستان اور انگلینڈ کے اوقات صبح میں تقریبا دو گنے کا تفاوت ہے۔ ایسے غیر معمولی فرق کے ہوتے ہوئے بھی یہاں کے اندازہ پر مبنی حساب سے وہاں (انگلینڈ) کے اوقات کا گھڑی سے تعین کرنا سخت غلطی ہوگی۔ کیونکہ یہاں کا لحاظ کرتے ہوئے نماز و روزہ کے اوقات مقرر کرکے نمازیں وہاں پڑھنا اور سحری کھانا، بے وقت نماز پڑھنے اور بعد از وقت سحری کھانے کا موجب ہوسکتا ہے۔

غیر معتدل زمانہ و علاقہ میں روزہ رکھا جائے؟

اوپر کی بحث غیر معتدل علاقہ و زمانہ میں صرف نماز سے متعلق تھی۔ لیکن اگر اس زمانہ (غیر معتدل الایام) میں رمضان المبارک آجائے جیسا کہ گزشتہ چند سالوں (مثلا 84۔80ء میں رہا ہے) توکیا اس میں روزہ رکھا جائے گا؟ اگر رکھا جائے گا تو کیونکر؟

اس سوال کا جواب معلوم کرنے کیلئے پہلے یہ امور پیش نظر رکھنا ضروری ہیں

(1) کیا ایسے زمانہ و علاقہ میں رات کو صبح صادق سے پہلے اتنا وقت ملجاتا ہے کہ اس میں کچھ کھا پی لیا جاسکے۔؟

(2) رات کو اتنا وقت نہیں ملتا کہ کھاپی لیا جاسکے۔ یعنی یا تو رات ہی نہیں ہوتی۔ یا ہوتی ہے تو اتنی مختصر کہ کچھ کھایا یا پیا نہیں جاسکتا۔

پہلی صورت (رات میں کھانے پینے کا وقت مل جائے) کے بارے میں علامہ طحطاوی نے علماء شوافع میں سے ابن حجر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر رات میں صرف اتنا کھالینے کا وقت مل جائے جس سے روزہ دار زندہ رہ سکے (مدة لیلھم تسع اکل مایقیم الصائم) تو کھاکر روزہ رکھ لے، بلکہ اگر

نماز مغرب پڑھنے اور کھانا کھانے میں سے کوئی ایک کام کیا جاسکتا ہو تو کھانا کھالے اور نماز قضا کردے۔ (۲۵)

علامہ موصوف نے اسی کے ساتھ ایک ایسے شخص سے ایک عالم کی ملاقات کا بھی ذکر کیا ہے جو ایسے علاقہ میں رہتا تھا جہاں صرف ایک دو بار رات کو کھانیکا مختصر وقت ملتا تھا، جس نے یہ بتایا کہ وہاں کے لوگ کس طرح روزہ رکھتے تھے۔ (۲۶)

رات مختصر بقدر کھانے پینے کے ہو

اس بنیاد پر بعض علماء کی رائے یہی ہے کہ ایسی صورت میں لوگوں پر رمضان ہی کے اندر روزہ رکھنا ضروری ہوگا۔ مگر اس بارے میں سب سے زیادہ محتاط و متوازن اور فقیہانہ فیصلہ حکیم الامت قدس سرہ کا معلوم ہوتا ہے فرماتے ہیں کہ وہ جہاں لیل شرعی ہوتی ہے وہاں جس جگہ نہار کا طول بقدر تحمل صوم ہو (روزہ رکھنا برداشت ہوسکے) اور فطرۃً ان کا تحمل ہم سے زائد ہوگا..... وہاں روزہ رکھیں اور ادا بھی ہوجائے گا۔ اور جہاں بقدر تحمل نہ ہو وہاں اندازہ کرکے عدد پورا کریں اور بعد اداء اگر ایسے ایام مل جاویں جس کا تحمل ہوسکے تو احتیاطاً قضا بھی کرلیں اور ایسے ایام نہ ملیں تو وہی اندازہ کے روزے کافی ہوجائینگے۔ (۲۷)

رات ہی نہ آئے یا کھایا نہ جاسکے۔

دوسری صورت (کہ کھانے پینے کے بقدر رات نہ آئے یا بالکل ہی رات نہ آئے) وہاں پر علامہ زرکشی اور ابن العماد جیسے شافعی فقہاء کہتے ہیں کہ اقرب البلاد کے اوقات کا اندازہ کرکے روزہ رکھا جائے گا۔ (۲۸) اور وہ روزہ ادا بھی ہوجائے گا حالانکہ بظاہر دن میں ہی سحری کھائی گئی اور دن میں ہی افطار کیا گیا ہوگا۔

اندازہ کی تفصیل اوپر (نماز کے ضمن میں) گزر چکی ہے، ظاہر ہے کہ یہاں اندازہ کی ان چار شکلوں میں سے صرف پہلی تین پر عمل کیا جاسکے گا لیکن حضرت تھانوی رحمہ اللہ علیہ نے اس صورت حال کے بارے میں یہ تحریر فرمایا ہے:

"جہاں............ لیل شرعی (رات) نہیں ہوتی رمضان میں روزہ رکھیں اندازہ کر کے" کہ شہود شہر پایا گیا (یعنی رمضان شریف موجود ہے جس کی وجہ سے روزہ رکھنا فرض ہوتا ہے) اور چونکہ افطار و سحر نہار شرعی (دن) میں ہوا ہے اس لئے شبہ کی وجہ سے دوسرے زمانہ (معتدل) میں قضا بھی کرلیں۔" (۲۹)

بتانے کی ضرورت نہیں کہ حضرت کا فتوی احتیاط پر مبنی ہے اور پہلا مسلک (جو طحطاوی کے حوالہ سے مذکور ہوا) سہولت پر، ہم ضعفاء کے مناسب حال پہلا ہی قول ہے (اور اصحاب عزیمت، یا جو بھی "دوسرے قول پر عمل کرے گا زیادہ اجر کا مستحق یقینا ہوگا) حضرت تھانوی کا وہ فتوی بھی جو یہاں حاشیہ پر "امداد الفتاوی" کے حوالہ سے نقل ہوا ہے سہولت کا پہلو رکھتا ہے۔

ضروری بات یہاں یہ بتادینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ غیر معتدل الایام (علاقہ و زمانہ) کے اندر نماز کے فرض ہونے نہ ہونے کے بارے میں تو فقہاء (بالخصوص فقہائے احناف) کا اختلاف رہا ہے لیکن رمضان کی آمد کے بعد روزہ کی فرضیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کا یہی قول ہے کہ روزہ ایسے علاقہ کے رہنے والوں پر بھی فرض ہوگا۔ (یہ الگ بات ہے کہ کس طرح رکھیں) علامہ شامی فرماتے ہیں: لا یمکن القول ھنا بعدم الوجوب أصلا کالعشاء (یعنی رمضان کے روزوں کے واجب نہ ہونے کا قول .... قطعا ممکن ہی نہیں البتہ علامہ موصوف نے مذکورہ بالا دونوں قول (اندازہ۔ قضا) کے علاوہ ایک قول یہ بھی بطور احتمال ذکر کیا ہے کہ 24 گھنٹے میں صرف اتنا کھانے پینے کی اجازت ہو کہ جس سے زندگی بچ جائے۔ (باقی وقت پورا کا پورا روزہ میں گزارنا ہوگا) لیکن ان میں سے کسی کو انہوں نے ترجیح نہیں دی ہے۔ (۳۰)

یورپ میں چاند کی تاریخوں کا تعین کیسے ہو۔؟

جب غیر معتدل الایام علاقہ و زمانہ میں نماز اور روزہ ادا کرنیکی بات چھیڑی گئی ہے تو یہ بتانا بھی مناسب ہوگا کہ یورپ میں (جہاں سال کے بیشتر حصوں میں دھند چھایا رہتا ہے اور نئے چاند کا نظر آنا بالکل ممکن نہیں ہوتا) چاند کی تاریخوں کا تعین کس طرح کیا جائے گا؟

عصر حاضر کے مشہور و ممتاز محقق عالم حضرت مولانا یوسف بنوری علیہ الرحمہ نے یورپ (وامریکہ) کے ملکوں میں رہنے والوں کو، یورپ سے قریب تر مسلمان ملکوں۔ مثلاً الجزائر تیونس مراکش وغیرہ کی رؤیت یا وہاں شرعی بنیادوں پر ہوئے رؤیت کے فیصلوں اور وہاں کے ریڈیو کے اعلان پر عمل کرنے کا فتویٰ دیا ہے (حجاز اور مصر جیسے دور دراز ملکوں کی رؤیت یا فیصلوں پر عمل کرنے کا نہیں) یہ بات قواعد کی رو سے درست ہے، جسکے دلائل و تفصیل راقم اپنی کتاب رؤیت ہلال کا مسئلہ میں پیش کر چکا ہے۔ (دیکھئے 143 تیسرا ایڈیشن، کراچی۔) لیکن چاند کی تاریخوں ـــ رمضان و عید وغیرہ ـــ کا جنتری، یا رصد گاہ کی اطلاع سے تعین کرنا شرعاً کسی حال میں درست نہیں ـــ (اسکے دلائل، مذکورہ کتاب میں، نیز اگلے صفحات میں دیکھئے۔)

---

(1) گزشتہ صدی ہجری کی ابتداء میں اس خاص مسئلہ پر ایک حنفی فقیہ ہارون بن بہاء الدین القازانی المرجانی (ت1306) نے مستقل ایک رسالہ "ناظورہ الحق" لکھا ہے جس میں بڑی عالمانہ بحثیں ہیں اس کا مطبوعہ نسخہ راقم کو نہیں مل سکا۔ البتہ ندوۃ العلماء کے کتب خانہ میں ایک قلمی نسخہ موجود ہے جس سے استفادہ کیا۔

(2) تفصیل کیلئے دیکھئے فتح القدیر لابن ہمام ص 156 جلد 1 (المکتبہ الامیریہ مصر 1315ھ (طحطاوی شرح الدر ص 267 تا 269 جلد 1۔ ردالمحتار ص 242 تا 244۔ نیز ناظورۃ الحق (قلمی نسخہ)

(3) سورہ النساء آیت 103

(4) مثلاً دیکھئے مولانا محمد یعقوب صاحب کاوی مقیم انگلینڈ کا مفید اور معلومات افزا رسالہ "برطانیہ میں صبح صادق" ص 15 و 16 وقت سے پہلے نماز صحیح نہ ہونے کا ذکر محقق ابن ہمام نے بھی کیا ہے دیکھئے فتح القدیر ص 155 جلد 1 (ولاصحہ لصلوہ قبل الوقت) امام نوی نے شرح مسلم ص ج 171 میں تو اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں "لان ذلک (الصلاہ قبل الوقت) لیس بجائز باجماع المسلمین۔"

(5) صرف فرض نماز کا وقت ملنے کی صورت میں فرض نماز سے قبل و بعد کی سنتیں اس عذر شرعی کی وجہ سے نہ پڑھنے پر ترک سنت کا مواخذہ نہ ہو گا (انشاء اللہ) کیونکہ جب ممتاز فقہاء کا ایک بڑا گروہ (فرض نماز کا وقت مقرر نہ ملنے کی صورت میں) فرض نماز تک ساقط ہو جانیکا قائل ہے تو سنتوں کا مسئلہ تو اس سے کم اہم ہے۔ نیز اس کی ایک طرح سے تلافی دوسرے اوقات میں کی جاسکتی ہے کہ مثلاً غیر مکروہ اوقات میں نفل نمازیں پڑھی جائیں۔

(6) طحطاوی علی الدر ص 267 جلد 1۔

(7) تفصیل کیلئے دیکھئے حجۃ اللہ ص 130 جلد 1، وعلم اصول الفقہ ص 62 تا 68 موخر الذکر کتاب میں بہت تفصیل اور وضاحت کی گئی ہے۔ اسکے چند جملے یہاں نقل کر دینا مناسب ہو گا "--- قرر الاصولیون ان اللحکام الشرعیہ تدور وجودا وعدما مع عللھا للحکامھا ...... فمن کان فی رمضان

على سفر يباح له الفطر لوجود علة اباحته وهى السفر ...... وان كان فى سفره لا يجد مشقه .... ومن كان فى رمضان غير مريض ولا مسافر لا يباح له الفطر وان كان عاملا فى مججرا ومنجم ويجد من الصوم اتسى مشقه۔ ص66۔ مطبوعہ دار القلم۔کویت)

(8) اور کچھ نہ کچھ مشقت و پریشانی ہر شرعی حکم کی تعمیل میں ہوتی ہی ہے ورنہ اسے ”تکلیف“ ہی کیوں کہا جاتا؟

(9) حدیث میں ہے: لاتفریط فی النوم انما التفریط فی الیقظه (ابوداؤد ص63 جلد1 مطبع مجیدی کانپور۔)

(10) حوالے پہلے ذکر ہو چکے ہیں۔

(11) مطبوعہ رشیدیہ دہلی۔ الفاظ حدیث یہ ہیں: قلنا یا رسول الله فذلک الیوم الذی کسنة اتکفینا فیه صلوه یوم ؟ قال لا اقدروا له قدره ”اس کی شرح کرتے ہوئے امام نووی نے لکھا ہے: معنی ”اقدروا له قدره“ انه اذا مضی بعد طلوع الفجر قدر ما یکون بینه وبین الظهر کل یوم فصلوا الظهر ثم اذا مضی بعده قدر ما یکون بینه وبین العصر فصلوا العصر .... الخ

(12) اب اس وقت کا اندازہ کرنے کیلئے گھڑی کی مدد لیکر متعین کرنا آسان ہو گا۔ لیکن اصل معیار یہ ہے کہ معتدل زمانہ میں اس جگہ...... پوری رات کے جتنے حصہ کے بقدر شفق موجود رہتی تھی اور جتنا حصہ صبح صادق ہوتا تھا اتنے ہی حصہ کو اب بھی شفق اور صبح کا زمانہ قرار دیا جائے گا، مثلاً کل رات کے 6 حصہ میں شفق رہ کر غائب ہوتی تھی اور اتنے ہی حصہ 6 میں صبح صادق رہتی تھی تو اب (غیر متعدل زمانہ میں) بھی 6 حصہ شب گزرنے کے بعد عشاء کا وقت اور آخری 6 حصہ کو صبح صادق (فجر کا وقت) سمجھا جائے گا۔ گھڑی کے حساب سے وقت مقرر کرنیکی یہ شکل ہو گی کہ مثلاً معتدل زمانہ میں رات کو 9 بجے اور 11 بجے کے درمیان عشاء کا وقت تھا تو اب غیر معتدل زمانہ میں بھی اسی وقت عشاء کی نماز ادا کی جائے۔

(13) امام نوویؒ نے اسی حدیث کی شرح میں اندازہ کی جو تفصیل ذکر کی ہے (جس کا

اقتباس گزر چکا ہے) اس سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ غیر معتدل دن سے متصل جو معتدل دن تھا اسی کو معیار بنایا جائے۔

(14) اور اس حدیث کا یہ بھی تقاضہ ہے کہ ہر مقام پر اسی جگہ کے وقت کو معیار بنایا جائے دوسری جگہ کے وقت کو نہیں۔ اس بات کی تائید شامی کی عبارت سے بھی ہوتی ہے۔ جو ایک خاص سیاق میں ہے "ظاهر حديث الدجال يفيد التقدير في خصوص ذلك البلد" ص 243 جلد 1) اس کیلئے ایک قرینہ وہ حدیث بھی ہو سکتی ہے جس میں سورہ یسین کی آیت "والشمس تجري لمستقر لها" کی تفسیر میں سورج کے عرش کے نیچے سجدہ کرنے اور طلوع کی اجازت لینے کا ذکر ہے (یہ حدیث بخاری وغیرہ میں بھی ہے) اسکی تشریح میں بعض ممتاز مفسرین مثلاً علامہ آلوسی صاحب "روح المعانی" نے مدینہ طیبہ کا افق مراد لیا ہے "ويجوز ان يقال سجودها بعد غروبها عن افق المدينة" (روح المعانی ص 14 جلد 23 طبع دیوبند)

(15) یہاں اور آئندہ صفحات میں بھی انگلینڈ وغیرہ کے مختلف حصوں کے اوقات اور تاریخ کے تعین، نیز درجات (شمالی) کی تحدید وغیرہ کیلئے مولانا محمد یعقوب صاحب کے معلومات افزا رسالہ ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے جس کا حوالہ اس سے پہلے بھی آچکا ہے۔

(16) حاصل یہ کہ اگر سورج ڈوبتا ہے تو جتنی دیر ڈوبا رہے اسکے پہلے 6 حصہ کے بعد عشاء اور آخری 6 باقی رہنے پر فجر کا وقت مانا جائے گا۔ اگر قریب تر معتدل الایام مقام میں شفق و صبح صادق کی یہی نسبت ہو۔ خلاصہ یہ کہ اصل معیار اجزاء لیل کا تناسب ہے اور اگر سورج بالکل نہیں غائب ہوتا تو پھر اقرب ترین معتدل مقام کے غروب کے وقت کو یہاں غروب کا وقت فرض کرلیا جائے اور پھر اس فرضی غروب سے حساب لگے گا۔

(17) (الف) صحیح مسلم صفحہ 400 جلد 1)

(18) (ب) مشہور حنفی فقیہہ علامہ طحطاوی نے یہ اعتراف کیا ہے کہ فقہائے حنفیہ کے کلام

میں اندازہ کی یہ تشریح نہیں ملتی اسلئے شافعی فقہاء کے کلام کو سامنے رکھ کر اسکی تشریح کی گئی۔ (دیکھئے حاشیہ طحطاوی علی الدر ص 267 جلد 1۔)

(19) اندازہ کی یہ تشریحیں کم و بیش کئی متعلقہ اہم کتابوں میں اختصار و تفصیل کے فرق سے ملتی ہیں، مثلاً طحطاوی ص 267 جلد 1 اور رد المحتار ص 242 تا 244 جلد 1۔ نیز فتاوی امدادیہ (مبوب مطبوعہ کراچی) ص 112 جلد 1۔

(20) جانب غروب جب تک روشنی رہتی ہے اس مدت کے نصف اول کو مغرب کا اور نصف ثانی کو عشاء کا وقت سمجھا جائے گا۔

(21) اسکی تائید در مختار وغیرہ کی عبارت سے ہوتی ہے۔ ولا ینوی القضاء ص 243 جلد 1۔)

(22) لیکن مناسب یہ ہوگا کہ اس علاقہ......کے علماء متفقہ طور پر کوئی ایک صورت عمل کیلئے متعین فرمالیں اور پھر سب لوگ اسی پر عمل کریں تاکہ انتشار عمل نہ ہو اور اسکی وجہ سے جو بدنمائی بسا اوقات ہو جاتی ہے اس کا بھی سد باب ہو جائے

(23) حضرت تھانوی نے اس موقع پر یہ بھی تحریر فرمایا ہے "قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ صبح صادق سے طلوع شمس تک جتنا وقت ہے اتنا ہی غروب کے وقت سے عشاء تک، سو اگر پہلا فصل معلوم ہو جائے تو اتنا ہی دوسرا سمجھا جائے گا۔" (امداد الفتاوی ص 116 جلد 1۔ یہی بات صفحہ 101 جلد 1 پر بھی ملتی ہے۔)

(24) امداد الفتاوی مبوب ص 75 جلد دوم مطبوعہ کراچی۔ نیز حضرت تھانوی نے ہی بوادر النوادر صفحہ 429 جلد 2 میں تحریر فرمایا ہے کہ صبح صادق اور طلوع آفتاب کے درمیان کم سے کم فاصلہ ایک گھنٹہ 20 منٹ اور زیادہ سے زیادہ ایک گھنٹہ 37 منٹ کا ہو سکتا ہے۔ اسی طرح کا اندازہ بعض اور ہندوستانی علماء نے بھی لکھا ہے۔ اس سے بھی زیادہ قوی قرینہ بلکہ دلیل (ہندوستان پر انگلینڈ کا قیاس غلط ہونے کی) یہ ہے کہ جن علاقوں کا مسئلہ اس وقت زیر بحث ہے وہاں آخری معتدل دن میں صبح

صادق کا وقت کل رات کے تقریباً نصف کے برابر (4 گھنٹہ سے بھی زیادہ) ہوتا ہے حالانکہ حضرت تھانوی وغیرہ کے اندازہ میں (شمالی ہند کے اندر) یہ وقت زیادہ سے زیادہ رات 6 حصہ کے برابر ہوتا ہے (جس کا گھڑی سے اندازہ ایک گھنٹہ بیس منٹ سے لیکر ایک گھنٹہ 37 منٹ تک ہے) تو ایسی صورت میں ہند پر انگلینڈ کو قیاس کرنا کہاں درست ہوسکتا ہے؟

(25) طحطاوی ص 267 جلد 1۔

(26) ایضاً صفحہ 269 جلد 1

(27) بوادر النوادر صفحہ 439 جلد 2 (مکتبہ اشرف العلوم شعبہ دار الاشاعہ دیوبند۔)

(28) طحطاوی صفحہ 267 جلد 1

(29) بوادر النوادر صفحہ 239 جلد 2۔ بوادر حضرت کی آخری عمر کی تحقیقات کے خلاصہ پر مشتمل ہے اسلئے حضرت کے نزدیک اسی قول کو راجح سمجھنا چاہیئے ورنہ امداد الفتاوی صفحہ 113 جلد 1 (مبوب) میں اس صورت کے بارے میں یہ فتوی بھی ملتا ہے۔ ”روزہ ایسے طویل دن میں اداء فرض نہیں بلکہ معمولی دنوں میں قضا رکھا جائے گا۔“

(30) رد المحتار صفحہ 244 جلد 1۔

کیا قمری مہینوں کے اثبات میں علم ہیئت سے مدد لی جاسکتی ہے۔

جدید وسائل راحت اور اسباب آسائش کی فراہمی اور فراوانی نے جہاں زندگی کو پر راحت بنادیا ہے، وہیں بعض مسائل پیدا اور ذہنی انتشار کے اسباب بھی مہیا کئے ہیں۔ ان وسائل واسباب میں خبر رسانی کے جدید ذرائع، رصد گاہوں کا قیام اور انکی فراہم کردہ اطلاعات بھی ہیں، یہ چیزیں اپنے اندر بہت سے مفید پہلو رکھنے کے ساتھ بعض دوسرے اثرات مرتب کرنے کا سبب بھی بنتی ہیں۔ مثلاً کسی جگہ چاند ہو جانے کی ریڈیو کے ذریعہ موصول ہونے والی خبر (بالخصوص عید کے چاند کی خبر) جہاں پہنچتی ہے ... اور کہاں نہیں پہنچتی؟ وہاں ایک خاص قسم کا اثر چھوڑتی اور عموماً انتشار کا سبب بن جاتی ہے کم و بیش ایسی ہی صورت حال رصد گاہوں کی طرف سے جاری کردہ .. چاند کے بارے میں ... اطلاعات کے نتیجہ میں بھی پیدا ہو جاتی ہے، حالانکہ چاند ... خواہ عید کا ہو یا رمضان کا اس سے براہ راست بہت سے احکام شرعیہ وابستہ ہیں، اس لئے ہونا تو یہ چاہیئے کہ جس طرح نماز، روزہ وغیرہ عبادات کے مسائل میں صرف شریعت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح چاند اور اس سے متعلق تمام امور میں بھی تنہا شرعی حکم کی طرف متوجہ ہوا جائے اور اسی سے راہنمائی حاصل کی جائے۔

اس بارے میں شریعت کی تعلیمات وہدایات کیا ہیں؟ یہ جاننے کے لئے راقم الحروف اپنی ہی ایک پچیس سال پہلے لکھی ..... تحریر کا نقل کردینا مناسب سمجھتا ہے۔

"اسلامی احکامات سے معمولی آگاہی رکھنے والوں پر بھی یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ اسلام تمام امور میں سادگی و بے تکلفی اور فطری طریقے اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے .. اور ہر ہمہ گیر مذہب کیلئے ایسا کرنا ضروری بھی ہے ... کیونکہ آلات اور فنی حسابات کے جاننے والے لوگوں کا اور اس سے متعلق

چیزوں اور آلات کا ہر جگہ مہیا ہونا یقینی نہیں ہوتا۔ اگر ان فنی اصول و آلات۔۔ پر احکام شرعیہ کا دارو مدار ہوتا تو وہ بہت سے لوگوں بلکہ شاید اکثریت کے لئے ناقابل عمل ہو جاتے یا طویل مدت (آلات کے ایجاد کا زمانہ آنے تک) عمل نہ ہو سکتا۔

اسلام جس کے مخاطب عرب و عجم، دیہاتی و شہری آبادیوں سے دور اور وسائل زندگی سے مجبور، صحرا نورد و بادیہ نشین اور خلاباز و کوہ پیما (غرضیکہ ہر طرح اور ہر سطح کے لوگ ہیں) اس کے قوانین میں سب ہی کی رعایت کی گئی ہے، اس وجہ سے ہر عمل کا وہ طریقہ بتایا گیا ہے جو سب کیلئے آسان ہو اور اس کی تعمیل "تکلیف مالایطاق" کا مصداق نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت کے وہ احکام جن کا تعلق خاص وقت سے ہے (مثلاً نماز) ان کیلئے سورج کے طلوع و غروب اور اسکے ڈھلنے کو معیار بنایا گیا ہے، اسی طرح خاص مہینوں سے وابستہ احکام کے لئے چاند کی رؤیت (کھلی آنکھوں سے نیا چاند۔ بغیر کسی آلہ کی مدد کے۔۔ نظر آجانے) کو چاند کے افق پر موجود ہونے کو نہیں۔۔ مدار حکم قرار دیا گیا، کیونکہ چاند سورج ہی روشنی کے وہ منارے ہیں جن کی تابانی و ضیا پاشی۔ اور انکے وجود سے سارا عالم اور اس کا ہر ہر گوشہ منور و روشن اور مستفید ہو رہا ہے نیز ان کا اثر ہر جگہ پہنچ رہا ہے۔ هو الذی جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلّا بالحق (سورہ یونس آیۃ 5) چنانچہ رمضان و عید کی آمد و رفت کیلئے صحیح احادیث میں وہی فطری اور سادہ اصول بتایا گیا ہے جو اسلامی تعلیمات کا تقاضا ہے۔۔ یعنی فنی چیزوں کی فراہمی، آلات رصدیہ اور علم حساب کی احتیاج کے بغیر یہ مسئلہ حل کیا جائے۔ اسی لئے حکم دیا گیا "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان أغمى عليكم فاقدروا له ثلاثين (ع ه)" مطلب یہ ہے کہ چاند دیکھنے کیلئے دور بین اور دیگر آلات رصدیہ و قواعد حسابیہ سے مدد لینے کی ضرورت نہیں۔۔ اور نہ ان کیلئے کسی پریشانی میں مبتلا ہونے کی حاجت۔۔ بلکہ جب نیا چاند (29/ کو) نظر آجائے تب روزہ رکھنا شروع کر دیا جائے (اگر رمضان کا چاند ہے) اور عید کر لی جائے (اگر عید کا مہینہ ہے) اگر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کر لینے کے بعد اگلا دن اس ..... کے لئے خود ہی متعین ہے"۔ (۱)

مہینہ کی آمد نیا چاند دیکھنے پر موقوف ہے۔ مذکورہ بالا اقتباس کے اس پہلو پر خاص طور سے غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اللہ کے رسول اللہ علیہ وسلم نے مہینہ کی آمد کو نئے چاند کی رؤیت (کھلی آنکھ سے دیکھ لئے جانے) پر موقوف رکھا ہے یعنی نئے چاند کا افق پر موجود ہونا۔ یا اسکے نظر آنے کے صرف عقلی امکان پر دارومدار نہیں رکھا۔۔ یہ بات اگرچہ مذکورہ بالا حدیث کے الفاظ "فان أغمی علیکم" سے بھی معلوم ہورہی ہے کیونکہ اس تعبیر کا واضح مفہوم یہی ہے کہ ممکن ہے چاند افق پر موجود ہو لیکن کسی رکاوٹ۔۔ بادل یا گرد و غبار۔۔ کی وجہ سے 29/ کو نظر نہیں آرہا ہے تو بھی شرعی حکم یہی ہے کہ تیس دن پورے کرلینے کے بعد اگلا مہینہ شروع کیا جائے۔ لیکن سنن ابوداؤد و ترمذی میں جو الفاظ حدیث ملتے ہیں ان سے یہ پہلو اور زیادہ واضح۔۔ بلکہ متعین۔۔۔ ہوجاتا ہے کہ اسکے علاوہ کسی اور معنی کی گنجائش ہی نہیں رہ جاتی۔۔۔ یہ اگلی بحث بھی راقم کی کتاب "رؤیت ہلال کا مسئلہ" سے ہی ماخوذ ہے۔)

سنن ابوداؤد میں ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تصوموا حتی تروہ ثم صوموا حتی تروہ فان حال دونہ غمامۃ فأتموا العدۃ ثلاثین (ابوداؤد 318۔ ج 1 مطبع مجیدی کانپور)

یعنی (رمضان کا) نیا چاند دیکھے بغیر روزہ نہ رکھو۔ پھر (رمضان کے مہینہ کی آمد کے بعد) برابر روزہ رکھتے رہو جب تک اگلا (چاند عید) کا نہ دیکھ لو اگر اس کے نظر آنے میں بادل حائل ہوجائے تو تیس کی گنتی مکمل کرلو

اور ترمذی کی روایت یہ ہے۔ صفحہ ۱۰۷ جلد ۱ مکتبہ رحیمیہ۔ دیوبند)

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم —— صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان حالت دونہ غیایۃ فأکملوا ثلاثین یوما۔ ترمذی کی روایت کا مفہوم بھی وہی ہے جو ابوداؤد والی حدیث کا ہے۔ البتہ ترمذی کے الفاظ (غیایۃ) زیادہ عام ہیں ان الفاظ کے اندر بادل۔ گرد و غبار وغیرہ سب ایسی چیزیں شامل ہیں۔ . . . .

جو چاند کے نظر آنے میں رکاوٹ بنیں (غیایہ ؀ کی تشریح کیلئے دیکھئے مجمع البحار 85۔ جلد 4 (دائرہ المعارف حیدر آباد) اور ؀ المنجد "مادہ ؀ غی")

ان الفاظ حدیث سے اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم نکل ہی نہیں سکتا کہ اگر چاند افق پر موجود بھی ہو مگر اسکے کھلی آنکھوں سے نظر آنے میں بادل یا اور کوئی چیز حائل ہو گئی ہو اور چاند نظر نہ آسکا ہو۔۔ تو ایسی صورت میں بھی شریعت کا حکم یہی ہے کہ تیس دن پورے کرلئے جائیں اس سے یہ بات بھی روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ مہینہ کی آمد و رفت کا دار و مدار شرعا رویت ہلال پر یعنی چاند کے دیکھ لینے پر ہے۔ اسکے افق پر موجود ہونے یا امکان رویت پر نہیں۔ اور اسی سے یہ بھی معلوم۔ بلکہ ثابت ہو جاتا ہے کہ حسابی طریقہ یا آلات رصدیہ کے ذریعہ ثابت ہونے والا نیا چاند۔۔ شرعی احکام کیلئے۔ بنیاد نہیں بن سکتا کیونکہ آلات اور حسابی قواعد کے ذریعہ۔ زیادہ سے زیادہ۔ نئے چاند کا امکان معلوم ہو سکتا ہے جس کے لئے عموما فقہی کتابوں میں، تولید ہلال، یا ولادت قمر، وغیرہ جیسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اور انگریزی میں اسے " نیو مون " (NewMoon) کہا جاتا ہے۔ در حقیقت چاند اپنی رفتار کے خاص مرحلے میں سورج کے بالکل محاذات میں آجاتا ہے، (اسلئے یہ حالت ،قران شمس و قمر بھی کہلاتی ہے) اور چاند کا ظاہری وجود قطعا چھپ جاتا ہے، گویا وہ سورج کے روشن جسمانی دائرہ کے اندر غائب ہو جاتا ہے، یہ کیفیت دو تین منٹ رہتی ہے اس کے بعد تدریجا دونوں کے درمیان دوری ہوتی ہے تو پھر چاند کا ظاہری وجود نمایاں ہونے لگتا ہے اور تقریبا بیس گھنٹے بعد قابل رؤیت بن جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ چاند کی مذکورہ بالا حالتیں۔ ولادت سے لے کر قابل رویت ہونے تک شرعی احکام کے لحاظ سے ناقابل التفات ہیں البتہ جب رؤیت ثابت ہو جائے تب وہ مدار حکم بنے گی۔ اس سے پہلے نہیں، بتانے کی ضرورت نہیں کہ آلات اور حسابی قواعد، رؤیت، (آنکھ سے دیکھنے) کا کام نہیں کر سکتے جس پر شرعی احکام موقوف ہیں۔ یہ بات اگرچہ احادیث بالا سے "بداہۃً" اور صراحۃ ثابت و معلوم ہو رہی ہے کہ مزید کسی تائید کی ضرورت نہیں رہتی لیکن مزید اطمینان کے لئے

یہاں ایک مشہور شامی فقیہہ علامہ ابن عابدین ۔۔صاحب ردالمحتار۔ کا بیان نقل کیا جارہا ہے۔

صرح به علماء نامن عدم الاعتماد على قول اهل النجوم فى دخول رمضان لان ذلك مبنى على ان وجوب الصوم معلق برؤيه الهلال لحديث "صوموا الرؤيته" وتوليد الهلال ليس مبنيا على الرؤيه بل على قواعد فلكيه وهى وان كانت صحيحه فى نفسها لكن اذا كانت وللدته فى ليله كذا فقد يرى فيها الهلال وقد لا يرى، والشارع علق الوجوب على الرؤيه لا على الولاده۔ (صفحہ 289۔ جلد 1 مکتبہ نعمانیہ دیوبند)

ہمارے علماء نے اس بات کی صراحت کردی ہے کہ رمضان (وغیرہ) کی آمد کے لئے ستاروں کی رفتار کے ماہرین کے قول پر اعتماد نہیں کیاجائے گا۔ کیونکہ روزہ کا وجوب، ازروئے حدیث نبوی "صوموا الرؤیۃ" رمضان کا نیا چاند دیکھنے پر موقوف ہے جبکہ قران شمس و قمر (چاند کی ولادت) چاند دیکھنے پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ فلکی قواعد پر مبنی ہوتی ہے جو اگرچہ فی نفسہ صحیح ہیں لیکن کبھی اس رات کو جس میں کہ ولادت ہوئی چاند نظر آتا ہے کبھی نہیں آتا، حالانکہ چاند کی پیدائش پر شرعی حکم موقوف نہیں ہے بلکہ چاند نظر آنے پر شریعت نے وجوبِ صوم کو (روزہ کا وجوب) موقوف کیا ہے۔

رویت کا پیشگی تعین ناممکن

جیسا کہ اوپر متعدد بار ذکر آیا ہے "رویت ہلال" کا ثبوت آلات و حسابی قواعد سے (۳) نہیں ہوسکتا ہے اگرچہ مذکورہ بالا دلائل سے یہ حقیقت پوری طرح ثابت و معلوم ہوجاتی ہے مگر خدا کی شان دیکھئے کہ اس کے علاوہ جدید ترین ذرائع معلومات سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، پاکستان کے ایک مشہور صاحب قلم عصری تعلیم یافتہ ضیاء الدین صاحب جن کے متعدد قابل قدر مقالات "رویت ہلال" (۴) کے موضوع پر شائع ہوچکے ہیں اور ان سب کا مجموعہ "رسالہ" کی شکل میں لندن میں شائع ہوا ہے۔ موصوف نے یونیورسٹی آف لندن آبزرویٹری کے شعبہ فزکس و علوم فلکیات کے اسسٹنٹ ڈائرکٹر سے اس موضوع پر خط وکتابت کرکے معلومات

حاصل کیں۔ڈائرکٹر مذکور نے جو اس کا جواب دیا اس کا خلاصہ۔ ضیاء الدین صاحب موصوف کے ہی الفاظ میں یہاں مختصراً پیش کیا جارہا ہے۔

اب (ضیاء الدین صاحب) کے ...... استفسار کے متعلق کہ آیا رصد گاہی سائنسداں کوئی ایسا معیار قائم کرنے کے قابل ہوچکے ہیں جس سے زیادہ نیا چاند نمودار ہونے والی شام کی یقینی پیش گوئی کی جاسکے ، مجھے افسوس ہے کہ اس کا جواب نفی ہے

آگے چل کر ڈائرکٹر صاحب مزید لکھتے ہیں۔

درحقیت رویت ہلال کے متعلق کوئی بھی مفروضہ قائم نہیں کیا جاسکتا۔ مجھے افسوس ہے کہ میرے خیال میں کوئی ایسا سائنسی طریقہ نہیں ہے جس سے اس موقع پر اسلام کی ضروری شرائط (آنکھ سے نیا چاند دیکھنے کی بابت) پوری کی جاسکیں۔

(صفحہ 15 رویت ہلال ، موجودہ دور میں "از ضیاء الدین طبع لندن)

ضیاء الدین صاحب نے اپنے اسی رسالے میں مشہور عالم رصد گاہ ، گرین وچ کی سائنسی ریسرچ کونسل کے فلکیاتی قرطاس 6 کا ترجمہ بھی دیا ہے۔ یہاں اس کا ایک حصہ نقل کیا جارہا ہے

" ہر ماہ نئے چاند کے پہلے مرتبہ نظر آنے والی تاریخوں کے متعلق پیش گوئی کرنا ممکن نہیں ، کیونکہ لیے کوئی قابل اعتماد اور مکمل طور پر مستند مشاہدات موجود نہیں ہوتے جنہیں ان شرائط کو متعین کرنے میں استعمال کیا جاسکے جو چاند کے اول بار نظر آجانے کے لئے کافی ہوں۔

مزید لکھتے ہیں۔

(۵)

" یہ امر واضح ہے کہ رویت ہلال کے متعلق کوئی بھی پیش گوئی غیر یقینی ہوتی ہے " ان سب تفصیلات کے پیش نظر صادق و مصدوق (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ارشاد۔

" إنا أمة أمية لانكتب ولانحسب الشهرُ هٰكذا و هٰكذا مرة تسعاً و عشرين و مرة ثلاثين (بخاری 256۔ جلد اول مسلم 347۔ جلد اول۔ کی معنویت وصداقت اور بھی زیادہ واضح و مدلل ہوجاتی ہے۔

حدیث بالا (انا امۃ امیۃ لا) کا مطلب یہ ہے کہ ہم لوگ (یعنی امت مسلمہ) عبادات و دیگر شرعی احکام کیلئے (مہینوں وغیرہ کی آمد و تعیین کے بارے میں) حساب و کتاب پر مدار رکھنے کے مکلف نہیں ہیں۔ اسی لئے شرعی حکم یہ ہے کہ اگر سادہ انداز میں چاند نظر آجائے تو انتیس دن کا مہینہ ہوگا ورنہ تیس روز کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ ؒ نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ شریعت کے احکام کا مدار ظاہری امور (علامات) پر رکھا گیا ہے۔ فنی موشگافیوں اور حسابات پر نہیں رکھا گیا بلکہ شریعت نے تو حسابات وغیرہ پر (شرعی احکام کا) دار و مدار رکھنے کی کوشش سے بھی روکا ہے (حجۃ اللہ البالغۃ صفحہ 51۔ جلد 2)

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ حساب کی وہ صورت جس میں مشاہدہ کے درجہ کا یقین حاصل ہو جائے شرعا قابل لحاظ ہے جیسا کے حدیث کے مشہور شارح ابن بطال نے کہا ہے۔ "انما لنا ان ننظر فی علم الحساب ما یکون عیانا او کالعیان (عمدۃ القاری صفحہ 199۔ جلد 5)

ایک غلط فہمی کا ازالہ حساب کی بنیاد پر نئے چاند کی آمد درست سمجھنے والوں نے یہ کہنا شروع کر دیا ہے "لرؤیتہ" کے معنی نئے "علم" کے بھی آتے ہیں لہذا اس حدیث (صوموا لرؤیتہ) کا یہ مطلب لینا صحیح ہے کہ "نئے چاند کا علم ہو جانے پر روزہ رکھو" لیکن ایسا کہنے والے عربی زبان سے پوری واقفیت رکھتے نہیں معلوم ہوتے۔ کیونکہ "رویت" کا لفظ جب "علم" کے معنی میں آتا ہے تو وہ افعال قلوب میں ہوتا ہے جس کے بعد دو مفعولوں کا آنا (۶) (جو دراصل ایک پورا جملہ ہوتا ہے) ضروری ہوتا ہے۔ حالانکہ اس حدیث میں (صوموا لرؤیتہ میں) ایک ہی مفعول آیا ہے علاوہ ازیں یہ کہ "نصوص" استعمال ہونے والے الفاظ کے وہی معانی و مفاہم حجت ہوتے ہیں جو قرن اول سے لے کر آج تک جمہور علماء نے لئے ہیں ۔۔۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو پھر "صلاۃ" جیسے الفاظ کے مصداقات بھی بآسانی بدلے جاسکتے ہیں کہ "صلاۃ" بمعنی "دعا" اور صوم "بمعنی" عدم تکلم۔ خود قرآن مجید میں

مستعمل ہوئے ہیں تو کیا اس بنا پر یہ کہنا درست ہوگا کہ "نماز" "روزہ" کی جگہ بس "دعا" (پرارتھنا) اور "مون برت رکھنا" (خاموش رہنا) کافی ہوگا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب یہاں ایک سوال کا جواب دینا بھی مناسب معلوم ہو رہا ہے وہ یہ کہ جب نمازوں اور روزوں کے ابتدائی و انتہائی اوقات کی تحدید و تعیین کے لئے آلات و حسابی طریقے و ضابطے (مثلاً گھڑیاں و جنتریاں) قابل اعتماد قرار دئے جاتے ہیں تو رویت ہلال کے بارے میں انہیں قابل اعتناء کیوں نہیں سمجھا جاتا" اس کا علمی جواب تو یہ ہے کہ فرض نمازوں کے لئے اوقات "ظرف" ہیں اور روزہ کیلئے رمضان "معیار" ہے۔ مطلب یہ ہے کہ فرض نماز کا وقت بہت وسیع ہوتا ہے کہ مسنون طریقے سے پڑھی جائے تو اس کا وقت کافی بچ جاتا ہے یعنی حسابی طریقہ سے وقت کی تحدید و تعیین کئے جانے کی صورت میں غلطی کے امکان کی تلافی کا خاصا موقعہ اور وقت ملتا ہے کہ (حسابی طریقہ سے معلوم ہونے والے وقت سے) کچھ موخر کر کے نماز پڑھی جائے اور پہلے ختم کردی جائے۔۔ لیکن رمضان المبارک سے روزہ کا تعلق ایسا نہیں ہے کہ تلافی کرنے لئے۔ روزہ کو کچھ موخر مثلاً ایک دن مقدم کیا جاسکے ،کیونکہ اس سے ترک فرض ، یا ارتکاب حرام لازم آئیگا۔

علاوہ ازیں۔۔ جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔۔۔ رمضان المبارک وغیرہ کی آمد کا مدار شرعاً رویت ہلال (آنکھ سے چاند دیکھنے) پر ہے اور یہ (رویت) ایک خالص عملی چیز ہے ۔۔ حسابی یا نظریاتی نہیں ہے ۔۔۔ کیونکہ حساب یا آلات ۔۔۔ زیادہ سے زیادہ رؤیت کا امکان بتا سکتے ہیں ۔۔ رویت کے عملاً واقع ہونے نہ ہونے کی اطلاع نہیں دے سکتے اور اب تو اس کی تائید جدید ترین رصد گاہوں کے اعلیٰ ذمہ داروں ماہرین کے اقوال سے بھی ہوگئی ۔۔ (حوالے ابھی گذر چکے ہیں) اس کے برخلاف نماز ،روزہ کے ابتدائی و انتہائی اوقات کا معاملہ ہے کہ وہ سورج کی حالتوں و اثرات پر موقوف ہے ،جو ہر سال کی متعین تاریخوں میں مقررہ شکل ہی کے اندر یقینی طور سے ۔۔ ظاہر و مرتب ہوتے ہیں ان میں تبدیلی نہیں ہوتی اس لئے ایک سال کے تجربات و مشاہدات پوری عمر کیلئے کافی ہوسکتے ہیں۔

لیکن

اسلام کے فطری مذہب ہونے کا تقاضہ

ان سب باتوں کے ساتھ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اسلام کے فطری و طبعی مذہب ہونے اور شرعی احکام کے عقل سلیم کے مطابق ہونے کا ایک تقاضہ یہ بھی ہے کے اس میں کوئی بات ایسی نہ ہو جو فطرت صحیحہ اور عقل سلیم سے واقعہ ٹکراتی ہو۔ جیسا کہ مشہور مالکی عالم اور اصول فقہ کی شہرۂ آفاق کتاب "الموافقات" کے مصنف ابو اسحاق شاطبی نے ثابت کیا ہے چنانچہ کتاب مذکور کا ایک عنوان یہ ہے " کل معنی لایستقیم مع الاصول الشرعیه او القواعد العقلیه لا یعتمد علیه "(الموافقات۔ جلد 1۔ ص ۳ فہرست۔ دار المعرفہ بیروت۔ لبنان)

اسی بنا پر یہ کہنا غالبا غلط نہ ہو گا کہ اگر بدیہی اور یقینی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ فلاں ...... روز رؤیت عقلا امکان نہیں ہے اس روز کی رؤیت ثابت ماننا خلاف شریعت ہو گا۔

ایک ضروری بات اس سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے کہ عقل کے خلاف یا عقل سے متصادم ہونا ایک بات ہے اور عقل سے بالا تر ہونا یا سمجھ میں نہ آنا دوسری بات (شریعت کے کسی حکم کا عقل کے خلاف " نہ ہونا اوپر بیان ہوا ہے، عقل سے بالاتر ہونے کی نفی نہیں کی گئی ہے) اسی چیز کے ساتھ اور اسی سے متعلق۔ ایک اور ضروری امر کا ملحوظ رکھنا ناگزیر ہے وہ یہ کہ کسی چیز کے عقل صریح اور بداہت کے خلاف ہونے کا فیصلہ کرنا بہت نازک کام ہے اس وجہ سے عوام اور (خاص طور پر) عقلیت زدہ لوگوں کو تو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس بارے میں کوئی فیصلہ دیں اور اسے معیار بنایا جائے اگر ایسا ہوا تو پھر شاید شریعت کے بہت کم احکام و اوامر ایسے باقی بچیں گے جو " عقل کی سان پر چڑھا کر " غیر معتدل " نہ قرار دیئے جا سکیں یا ان میں کتر بیونت کر کے انھیں مسخ کرنے کی کوشش نہ کی جاسکے۔ بنابریں یہ بہت ضروری ہے کہ اس بارے میں

فیصلہ کرنے کا حق تنہا ان حضرات کی جماعت کو۔ فرد کو نہیں ۔۔ دیا جائے جو ایک طرف علم صحیح میں رسوخ رکھتے ہوں دوسری طرف انہیں عقل سلیم سے بھی حصہ وافر ملا ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مسئولیت عند اللہ اور آخرت کی جوابدہی کا نہ صرف انہیں یقین ہو بلکہ ہر وقت اس کا استحضار رہتا ہو

کسی محال بات پر شہادت کا حکم یہ بات بھی شرعاً تسلیم شدہ ہے کہ عقلاً جو بات ناممکن ہو یعنی محالات کے قبیل سے ہو اس پر کسی ثقہ شخص کی شہادت اور روایت بھی معتبر نہیں ہوتی بلکہ ایسی شہادت نامقبول قرار دی جاتی ہے اسی بنا پر اصول حدیث کی تمام اہم اور معتبر کتابوں میں ایک اہم قاعدہ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ "جو حدیث " عقل صریح " کے خلاف ہو وہ موضوع ہے " ۔۔ مثلاً مشہور محدث و مصنف حافظ ابن حجر عسقلانی اصول حدیث کی معتبر ترین کتاب میں لکھتے ہیں۔

" من القرائن التی یدرک بھا الوضع ما یؤخذ من حال الراوی — و منھا ما یوخذ من حال المروی کان یکون مناقضا لنص القرآن و السنہ المتواترہ او اللجماع القطعی و صریح العقل (شرح نخبہ صفحہ 79)

اسی طرح ایک دوسرے کثیر التصانیف عالم علامہ سیوطی نے اپنی مشہور کتاب "تدریب الراوی" میں نقل کیا ہے ۔ " ان من جملہ دلائل الوضع ان یکون مخالفا للعقل (تدریب صفحہ 376۔ جلد 1)

اور ایک جگہ یہ نقل کیا ہے " اذا رأیت الحدیث یباین المعقول فاعلم أنہ موضوع (ایضاً صفحہ 177 جلد 1)

اس قاعدے کی روشنی میں بلاتکلف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اگر کوئی ثقہ شخص نئے چاند دیکھنے کی گواہی ایسی صورت میں دیتا ہے جبکہ عقلاً رویت محال ہو تو اس کی گواہی رد کر دینی چاہیے ۔

فلکی حساب کی صحت کے دلائل اہل فن (علم ہیئت کے ماہرین) کہتے ہیں کہ سورج، چاند کی رفتار کی بابت حساب قطعی اور یقینی ہوتا ہے اس بات کی فی الجملہ تائید قرآن کی متعدد آیات سے بھی ہوتی لگتی ہے ، مثلاً قرآن مجید میں ہے " سخّر الشمسَ و القمرَ کلٌ یجرِی للأجل مسمّیٌ " (سورۃ الرعد)

"الشمس والقمر بحسبان" (الرحمن) "والقمر قدرناہ منازل" (سورۂ یٰس) ان آیات کی تفسیر میں محقق علماء مفسرین کے جو اقوال منقول ہیں ان سے اس پہلو کی مزید تائید و تقویت ہوتی ہے مثلاً محقق کبیر علامہ شوکانی نے اپنی تفسیر فتح القدیر میں "الشمس والقمر بحسبان" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ "جعلهما محل حساب ــــ و سیر هما علی تقدیر لایزید و لاینقص (فتح القدیر صفحہ 143۔ جلد 2) ایک اور جگہ (کل یجری الی اجل مسمی کی تفسیر) میں لکھا ہے کہ "المراد باللجل درجاتهما و منازلهما التی تنتهیان الیها لایجاوز انها) ایک دوسری جگہ لکھا ہے:۔ یجریان بحساب ومنازل لایعدو انها ولایحیدان عنها" یعنی "ان بهماتحسب اللوقات واللجال" اور "والقمر قدرناه منازل" کے تحت لکھا ہے کہ "ای قدر مسیره فی منازل القمر هی مسافته التی یقطعها فی یوم و لیله بحرکقه الخاصة ــ ینزل القمر کل لیلة لایتخطاها (فتح۔ صفحہ 425۔ جلد 2) ان سب تشریحات کا حاصل یہی ہے کہ چاند سورج کی رفتار نہایت محکم اور مقرر ہے ۔مقررہ رفتار و حساب سے یہ دونوں سرمو تجاوز نہیں کرتے۔

بنابریں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص ایسے وقت میں چاند دیکھنے کا دعوی کرتا ہے جبکہ عقلاً اس کا نظر آنا یعنی حسابی طور سے اس کا دیکھا جانا ممکن نہ ہو تو یہی کہا جانا چاہیے کہ اس شخص کو وہم ہوا ہے (اگر یہ جان بوجھ کر غلط بیانی نہیں کر رہا ہے) اور بعض اوقات ایسے موقعہ پر چاند دیکھنے کا دعوی کرنے والوں نے اپنے وہم کا اعتراف بھی کرلیا ہے علامہ ابن عابدین شامی نے ایک واقعہ حضرت عبداللہ بن عمر کا نقل کیا ہے کہ انکی حکیمانہ تدبیر سے ایک مدعی رؤیت نے اپنا "وہم" تسلیم کرلیا تھا۔ (ردالمحتار صفحہ 90۔ جلد 2۔ طبع دیوبند)۔ اس طرح کے متعدد واقعات علامہ طنطاوی نے اپنے رسالہ "مسئلۃ الھلال" میں ذکر کئے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ فلکی حسابات اور علم ہیئت سے نئے چاند کی آمد کا حکم تو شرعاً ثابت کرنا صحیح نہیں ہے البتہ اس فن اور حساب کے ذریعہ چاند کی رؤیت کے دعوے کی صحت جانچنے کا کام لیا جاسکتا ہے۔ یا مختصر الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ فن ہیئت سے رویت کے سلسلے میں ایجابی تو نہیں سلبی کام لیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

(1) رویت ہلال کا مسئلہ " (بتغیریسر) از محمد برہان الدین سنبھلی۔

(2) یہ حدیث صحیح مسلم صفحہ ۳۴۷ جلد ا ۔ (کتبخانہ رشیدیہ دہلی) میں ہے ۔ بخاری شریف صفحہ ۲۵۶ جلد ا میں بھی اسی کے ہم معنی روایت ہے اسی سے ملتے جلتے الفاظ دیگر احادیث میں بھی ملتے ہیں مثلا " صوموا الرؤیته وافطروا الرؤیته " ۔۔۔ نیز ۔۔۔ اذا رایتموہ فصوموا واذا رایتموہ فافطروا فاذا اغمی علیکم فاقدروا له ثلاثین ۔ " (بخاری صفحہ ۲۵۷ جلد ۱ ومسلم صفحہ ۳۴۸ جلد ۱)

(3) پوری امت میں ف چند حضرات ایسے گزرے ہیں جنکے بارے میں نقل کیا گیاہے کہ وہ حسابی طریقہ سے بھی نئے چاند کے ثبوت کے قائل تھے لیکن جمہور امت نے یہ قول ۔۔ دلائل کثیرہ کی بنا پر ۔۔ در کردیاہے تفصیل کیلئے دیکھئے حافظ ابن حجر عسقلانی کی فتح الباری صفحہ 104 جلد 4 نیز مرقاہ صفحہ 244 جلد 4 شامی صفحہ 2 جلد 2 بدایہ المجتہد صفحہ 225 جلد 2 مزید تفصیل کیلئے دیکھئے " رویت ہلال کا مسئلہ " از ۔ محمد برہان الدین سنبھلی از صفحہ 30 تا 44 (دوسرا ایڈیشن)

(4) رسالہ کا نام ہے " رویت ہلال " موجودہ دور میں " ملنے کا پتہ

15, CALDERN ROAD- LONDON)

(5) " رسالہ " میں اصل تحریروں (جو انگریزی میں ہیں) کے عکس بھی دئے گئے ہیں ۔ مگر یہاں اسکی ورت نہیں معلوم ہوتی

(6) یہ قاعدہ اگرچہ معروف ہے لیکن مزید اطمینان کیلئے ایک نہایت معتبر و مستند ادیب و محدث (علامہ بدرالدین عینی شارح بخاری) کا حوالہ پیش کیاجاتاہے ۔ موصوف بخاری کی شرح عمدہ القاری میں (باب قول اللہ .... وکلوا واشربوا لخ کی تفسیر میں وارد ایک حدیث کی تشریح کرتے ہوئے) لکھتے ہیں :-

" قوله رؤیتهما " بضم الراء وسکون الهمزه .... وهو من رای بالعین ...... فیتعدی الی مفعول واحد واذا کان بمعنی العلم یتعدی الی مفعولین (عمدہ صفحہ 295 جلد 10 و 583/1 ۔۔۔ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ)

کیا زکوٰۃ کے مصرف فی "سبیل اللہ" کے تحت عام علمی ادارے آسکتے ہیں؟

ارکان و فرائض اسلام میں زکوۃ ایک اہم ترین فریضہ اور رکن ہے اور امور تعبدیہ میں سے ہے کہ جن کا مدار عقل و قیاس پر ہونیکے بجائے خالص کتاب و سنت پر ہوتا ہے، چنانچہ زکوۃ کی فرضیت کے اسباب و شرائط نیز مصارف وغیرہ کی تعیین و دیگر احکام کتاب و سنت ہی سے ثابت ہیں اور تنہا ان ہی سے ثابت ہوسکتے ہیں (قیاس سے نہیں) بنابریں قرآن مجید میں زکوۃ کے جو مصارف بیان کئے گئے بس ان ہی کو باتفاق ائمہ اربعہ، زکوۃ دی جاسکتی۔ ان کے علاوہ کسی اور کو نہیں دیجاسکتی جس طرح فرض نمازوں اور ان کی رکعات کی تعداد میں کمی و بیشی نہیں کی جاسکتی ہے قرآن مجید کی سورہ توبہ "میں مال کے آٹھ مستحق (مصارف) بتائے گئے ہیں

"(1) فقراء (2) مساکین (3) العاملین (زکوۃ کے وصولی کرنے والے (4) مؤلفہ القلوب (5) قرضدار (6) فی سبیل اللہ (7) ابن السبیل (8) مسافر (8) الرقاب[1] (آزدی حاصل کرنیکی کوشش کرنے والے)۔

قرآن مجید کے نزول کے زمانہ میں بھی (صفہ اور اصحاب صفہ کی شکل میں) مدرسہ اور علم کا وجود تھا مگر انہیں اصالۃً کسی نے بھی "فی سبیل اللہ" کا (صرف اسلئے کہ وہ طلبہ ہیں) مصداق نہیں قرار دیا اور محض اس بنیاد پر انہیں زکوۃ نہیں دی گئی (یہ الگ بات ہے کہ ان طلبہ۔ اصحاب صفہ۔ کو فقراء و مساکین وغیرہ میں شامل ہونے کا مستحق سمجھا گیا) خود شیخ یوسف القرضاوی۔ جن کی کتاب "فقہ الزکاۃ" کا عام طور پر آج کل اس بارے میں حوالہ دیا جاتا ہے اور جو "فی سبیل اللہ" کے اندر آج کل کے علمی و فقہی جہاد کو بھی شامل کرنے کے علمبردار ہیں انہیں۔۔ اپنی سی پوری تلاش و جستجو کے بعد جو کچھ مواد مل سکا موصوف نے اسے اپنی کتاب "فقہ الزکاۃ" میں پیش کردیا ہے اور وہ بھی اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ "فی سبیل اللہ کے معنی غالبا (جب یہ لفظ مطلق بولا جائے)[2] تو جہاد ہی کے ہیں (ص 635 ج 2) نیز کہتے ہیں۔

"۔ فهذه القرائن كلها كافية في ترجيح ا، المراد من سبيل الله في آية المصارف هو الجهاد (ص 657 ج 2)

علاوہ ازیں موصوف ائمہ اربعہ کا متفقہ مسلک یہ نقل کرتے ہیں "عدم صرف الزكاة في جهات الخير و الاصلاح العامه من بناء السدود و القناطر و انشاء المساجد و المدارس" (۳)

یعنی مذاہب اربعہ میں "فی سبیل اللہ" کے تحت مدارس وغیرہ نہیں سمجھے جاتے موصوف ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔۔ " اما الجمهور من فقهاء المذاهب الاربعه فقد منعوا ذلك (ص 251) چاروں مذاہب کے علماء اس سے منع کرتے ہیں)

فی سبیل اللہ کا مصداق ہر "مصرف خیر" ثابت کرنے کیلئے فقہ حنفی کی بعض کتابوں کا بھی حوالہ دیا جاتا ہے، جن کتابوں کا حوالہ دیا جاتا ہے ان میں "بدائع" بھی ہے حالانکہ "بدائع الصنائع" میں صاف طور مذکور ہے۔ " وفي سبيل الله عباره عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله و سبيل الخير إذا كان محتاجا (۴) "یعنی وہ ہر محتاج (فقراء یا مساکین) زکوۃ کا مصرف ہے فی سبیل اللہ کے تحت جو کوئی بھی اچھا کام کر رہا ہو" صاحب البدائع نے "محتاج" کی قید لگا کر واضح کر دیا کہ "غیر محتاج" اسکے تحت نہیں آسکتا (جبکہ بحث اصلا غیر محتاج کے بارے میں ہے) کیونکہ حنفیہ کے یہاں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "لا تحل الصدقه لغني (۵)" کو اس بارے میں بنیاد کا درجہ حاصل ہے اسلئے زکوۃ کے آٹھوں مصارف میں سے (باستثناء "عامل") کسی کو بھی اسوقت تک زکوۃ نہیں دی جاسکتی جب تک اس کا "محتاج" ہونا متعین نہ ہو (چاہے وہ احتیاج عارضی ہو) ان وجوہ و دلائل سے واضح ہوا کہ مدرسین مدارس عربیہ دینیہ (اگر وہ محتاج نہیں ہیں تو ان) کی تنخواہوں پر، نیز مدارس میں ہونے والے دیگر اخراجات میں "فی سبیل اللہ" کا مصداق جان کر) زکوۃ کی رقم صرف کرنا درست نہیں۔ ان پر خرچ کر دینے سے زکوۃ ادا نہ ہوگی۔ اگر یہاں ایک اور اصولی بات بھی پیش نظر رہے تو ساری الجھنیں دور ہو جائیں وہ یہ کہ قرآنی تعبیرات کے معانی۔ مراد و مصداقات وہی معتبر ہوں گے جو خیر القرون میں لئے گئے (ورنہ سارا دین ہی مسخ ہو کر رہ جائے گا)

خواہ لغت کی رو سے کسی اور معنی کی بھی گنجائش ہو تب بھی وہی معنی لئے جائیں گے جو قرون اولی میں لئے گئے ورنہ "صلاۃ" و "صوم" جیسی عبادات کی حقیقتیں بھی بدلنا ممکن ہو جائے گا، کیونکہ "صلاۃ بمعنی" "دعا" اور صوم "بمعنی" "عدم تکلم" لغت میں ہی نہیں قرآن مجید میں بھی مستعمل ہوئے ہیں، تو محض اس بنا پر کیا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ نماز، روزہ، کے بجائے "پرارتھنا" (دعا) اور "مون برت" (خاموشی) سے قرآنی حکم کی تعمیل ہو جائے گی؟ انشاء اللہ اس کی کچھ تفصیل آگے (اعضاء کی بحث میں آئے گی)

مدارس کے مدرسین اور دیگر کارکنوں پر زکوۃ کی مد سے صرف کئے جانے کے جواز کے لئے انہیں "العاملین علیھا" کے تحت داخل کرنا بھی شرعاً ممکن نظر نہیں آتا، البتہ انہیں قاضی یا اس جیسے دیگر ایسے عمال کے حکم میں شامل کیا جاسکتا ہے جو عام مسلمانوں کی دینی خدمت انجام دینے میں اپنا پورا وقت لگائے رہتے ہیں، ظاہر ہے کہ قاضی وغیرہ پر زکوۃ کی رقم صرف نہیں کی جاسکتی ہے بلکہ خراج و جزیہ کی مدوں سے انہیں وظائف دیئے جاسکتے ہیں، جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔ "وما جباہ اللامام من الخراج — والجزیہ یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور — ویعطی قضاہ المسلمین و عمّالھم و علمائھم منہ مایکفیھم"۔ (٦)

اور یہی مسلک، احناف کے علاوہ دیگر، اکثر فقہاء کا بھی جیسا کہ شیخ یوسف القرضاوی ہی ناقل ہیں۔

" لکن عامہ الفقھاء یرون اعطاء ھولاء (القضاہ و المفتیین والعلماء) من موارد الدولہ اللخری من الفئی والخراج ونحوھما لا من الزکوۃ۔ " (٧)

خلاصہ کلام یہ کہ مدرسین و علماء۔ اگر وہ محتاج نہ ہوں تو ان پر زکوۃ کی مد سے کچھ خرچ نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ زکوۃ کے آٹھ مصارف میں کسی میں بھی شامل نہیں ہیں "فی سبیل اللہ اور" "العاملین علیھا" کے تحت وہ عام فقہاء (جن میں ائمہ اربعہ بھی ہیں) کے نزدیک داخل نہیں کئے جاسکتے ہیں، اسلئے کہا جاسکتا ہے کہ بضرورت جن مذاہب پر فتوے دئے جاسکنے کا احتمال تھا وہ

سب بھی اس بارے میں متفق نظر آتے ہیں ۔ اس درجہ سے یہ گنجائش بھی یہاں موجود نہیں ، رہا متاخرین یا عصر حاضر کے چند علماء یا ایک دو عالم کے قول یا مسلک پر گنجائش ہونا ، تو ایسی ضعیف بنیاد پر ایک اہم فریضہ (جو رکن اسلام ہے) کی ادائیگی کو خطرہ میں ڈالنا کسی بھی طرح درست نہیں (بالخصوص ایسی صورت میں کہ جب فقہائے متقدمین اور ائمہ اربعہ کہ متفقہ قول کی خلاف ورزی لازم آتی ہو) اس تفصیل سے مدارس کی دیگر مدوں (مثلاً تعمیر) میں خرچ کرنے نہ کرنے کا حکم بھی دریافت کیا جاسکتا ہے کیونکہ ایسے تمام اخراجات میں زکوۃ کی مد صرف کرنا درست نہیں ہے جن میں کسی کو بلا عوض مالک نہ بنایا جاتا ہو یا کسی غیر محتاج کو دیا جاتا ہو پھر اسکا محتاج ہونا بھی ضروری نہیں جسے دیا جاتا ہے ، اس سے ثابت ہوا کہ زکوۃ کی مد سے ایسی تعمیرات کرانا جن کا مالک مستحق زکوۃ اشخاص یا شخص کو نہ بنایا جائے درست نہیں اور اس سے زکوۃ ادا نہ ہوگی ، اس طرح مدرس کو تدریس کے عوض میں دینے سے بھی زکوۃ ادا نہ ہوگی ، خواہ محتاج ہی ہو ۔

نجی تنظیموں یا جماعتوں کی طرف سے قائم کردہ

"بیت المال" میں زکوۃ دینے کا حکم؟

رضاکارانہ طور پر اگر کچھ لوگ اپنا مال زکوۃ ایسی تنظیم کے سپرد کریں کہ جس کے ذمہ دار قابل اعتماد دیندار لوگ ہوں اور اسی کے ساتھ وہ لوگ مسائل زکوۃ سے پوری طرح واقف ہوں اور یہ بھی اطمینان ہو کہ یہ لوگ صحیح مصارف پوری ذمہ داری اور احتیاط کے ساتھ خرچ کریں گے تو ایسی تنظیم کا قیام نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہوگا ۔ مگر اس تنظیم اور اسکے کارپردازوں کی حیثیت ، زکوۃ ادا کرنے والوں کے ، وکلاء یعنی زکوۃ دینے والوں کے نائبین کی ہوگی ، اسلئے جب تک جمع شدہ مال صحیح

مصرف میں خرچ نہیں ہوجائے گا زکوۃ نکالنے والوں کی زکوۃ ادا نہیں ہوگی اور ایسے اجتماعی رفاہی کاموں میں مال زکوۃ خرچ کردینے سے زکوۃ ادا نہ ہوگی جن میں مستحق زکوۃ شخص مالک نہ بنتا ہو۔

نجی اداروں کے محصلین کا حکم؟ ایسی تنظیم یا ادارہ کی طرف سے جو لوگ زکوۃ کا مال وصول کرنے پر مامور ہوں گے، ان کی حیثیت (العاملین علیھا) کی نہ ہوگی۔[8] لہذا انہیں زکوۃ کی مد سے بطور اجرت کچھ دینا جائز نہ ہوگا یعنی اگر یہ محتاج نہیں ہیں تو انہیں زکوۃ نہیں دی جا سکتی۔ مگر افضل یہ کہ ہر وہ شخص جس پر زکوۃ واجب ہے اپنی زکوۃ خود مستحق زکوۃ کو پہونچائے کیونکہ اس طرح زکوۃ ادا ہونے کا یقین حاصل ہوجائے گا، ورنہ یہ خطرہ (یا اس کا امکان) رہے گا جس شخص کو زکوۃ کا مال مستحق تک پہونچانے کی ذمہ داری سپرد کی گئی ہے وہ مستحق تک نہ پہونچائے یا نہ پہونچا سکے۔ جیسا کہ امام شافعی نے "کتاب الام" میں فرمایا ہے "أحبّ إلیّ أن یتولّی قسمتَها عن نفسه فیکون علی یقین علی أدائها"۔ (اپنی زکوۃ کا خود ادا کرنا میرے نزدیک اسلئے پسندیدہ ہے کہ اس سے ادائیگی کا یقین ہوجاتا ہے۔ (الام ص 19 ج 2) اس عبارت سے یہ بھی ضمنا معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی دوسرے شخص کے ذریعہ مستحق تک زکوۃ پہونچانے کا یقین ہو تو امام شافعی کے نزدیک بھی یہ درست ہوگا کہ کسی کے ذریعہ مستحق تک پہنچا دی جائے۔ علاوہ ازیں فقہ شافعی کی بعض اہم کتابوں میں یہ بات صراحت کے ساتھ ملتی ہے کہ زکوۃ ادا کرنے کے لئے وکیل بنانا درست ہے، مثلا مشہور شافعی محقق عالم امام غزالی نقل فرماتے ہیں "لا یجوز التوکیل فی العبادات الا فی الحج و اداء الزکوات۔[9] (کسی عبادت کیلئے دوسرے شخص کو اپنا نائب بنانا جائز نہیں سوائے حج اور ادائے زکوۃ کے، کہ ان کے لئے جائز ہے۔) حاصل کلام یہ ہے کہ تقریبا تمام فقہاء کے نزدیک زکوۃ کی رقم مالکین کی مرضی سے یکجا اکٹھا کرنے اور شرعا جو لوگ اس کا صحیح مصرف ہیں ان تک پہونچانے کیلئے دیانتدار قابل اعتماد اور شرعی مسائل سے واقف افراد پر مشتمل تنظیم کا قیام درست ہے لیکن اس تنظیم کے ذمہ داروں کا یہ فریضہ ہوگا کہ نہایت احتیاط کے ساتھ شرعی طور پر مستحق افراد میں ہی زکوۃ

کی رقم بانٹیں اس میں کوئی کوتاہی نہ کریں ورنہ وہ سخت عذاب کے مستحق ہوں گے اور اگر مستحقین تک زکوۃ نہیں پہونچی تو زکوۃ ادا نہ ہوگی بلکہ ذمہ پر رہے گی۔

مدارس کے ذمہ داروں کی حیثیت زکوۃ سے متعلق ایک اور پہلو قابل بحث ہے وہ یہ کہ موجودہ دور میں "مدارس دینیہ کا مالیات کے سلسلہ میں جو طرز ہے ... کہ چندہ دہندگان عموماً زکوۃ کی مد سے مدارس میں چندہ دیتے ہیں۔ اس میں مدارس کے منتظمین (مہتمم یا ناظم) کی حیثیت کیا ہے؟ یعنی ان کے قبضہ میں مال زکوۃ آنے ہی سے ادا ہو جائے گی یا مصرف پر لگانے کے بعد ادا ہوگی؟ اگر مصرف پر لگنے کے بعد زکوۃ کی ادائیگی مانی جائے تو اس سے مختلف سوالات و اشکالات پیدا ہوں گے، مثلاً سال گزرنے پر اس مال پر پھر زکوۃ کا وجوب اور اس کی ادائیگی کا مسئلہ اگر زکوۃ کا مال مدرسہ میں باقی ہے تو چندہ دہندہ کے وفات پا جانے کی صورت میں اس مال کا چندہ دہندہ کے ورثہ کی ملکیت میں چلا جانا وغیرہ۔

اور اگر مدارس کے ذمہ داروں (مثلاً مہتمم یا ناظم) کے چندہ کے مال پر قبضہ کر لینے ہی سے زکوۃ کی ادائیگی مان لی جائے (جس طرح حکومت اسلامیہ کے سربراہ یا اس کے نائبین مثلاً "العاملین" کے قبضہ سے) تو اگرچہ اشکالات تو رفع ہو جائیں گے جو اوپر ذکر ہوئے مگر پھر اور سوالات پیدا ہوں گے، ایک سوال یہ ہوگا کہ اسکی فقہی بنیاد کیا ہوگی، اس سلسلے میں وہ سوال و جواب ہماری رہنمائی کے لئے کافی ہیں جو حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی اور حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہما اللہ کے درمیان ہوئے (جس کی تفصیل "فتاوی مظاہر علوم" ص 319، 320، 322 پر دیکھی جا سکتی ہے۔) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدارس کے ذمہ دار طلبہ کے وکلاء اور نمائندہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اسی لئے ذمہ داران کا قبضہ دراصل طلبہ (مستحق زکوۃ) کا ہی قبضہ ہے، جس طرح (حکومت اسلامیہ کے) "عمال" کا قبضہ حضرت مولانا محمد شفیع رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق حضرت

اقدس تھانوی بھی آخر میں اسی کے قائل ہوگئے تھے اور حضرت کے شبہات رفع ہوگئے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی کہ حضرت اقدس قطب الارشاد مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کا بھی فتوی و تحقیق۔ اس بارے میں یہی ہے۔(۱۰) ۹

اسی بنیاد پر حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب موصوف نے بھی اپنے سابقہ فتوے سے رجوع فرماکر یہی قول اختیار فرمالیا۔ آخر میں حضرت مفتی صاحب نے ایک بڑی اہم ہدایت فرمائی ہے۔ ضروری خیال کرکے ذیل میں اسے مختصراً نقل کیا جارہا ہے۔ موصوف "ضروری تنبیہ" عنوان قائم کرنے کے بعد فرماتے ہیں

"اس تحقیق میں مہتمان مدارس کیلئے ایک تو آسانی ہوگئی کہ ..... قبل از خرچ معطی چندہ کا انتقال ہوجائے تو اسکے وارثوں کو واپس کرنے کی ضرورت نہیں۔ معطیان چندہ کو بھی یہ فائدہ پہونچا کہ ان کی زکوۃ فوری طور پر ادا ہوگئی۔ لیکن مہتمان مدارس کی گردن پر آخرت کا ایک بڑا بوجھ آپڑا کہ وہ ہزاروں فقراء کے وکیل ہیں ..... خدا نخواستہ اگر اس مال کے خرچ ہونے میں کوئی غلطی ہوجائے طلبہ کی ضروریات کے علاوہ کسی کام میں اس مال کو خرچ کیا تو وہ ایسا ناقابل معافی جرم ہوگا جس کی تلافی ان کے قبضہ میں نہیں۔ اسلئے ان سب حضرات پر لازم ہے کہ مدارس کے چندہ کی رقم کو بڑی احتیاط کے ساتھ صرف ان ضروریات پر خرچ کیا جائے جن کا تعلق فقراء طلبہ سے ہے۔"(۱۱)

مفتی صاحب کی عبارت بالا نیز قواعد کی رو سے یہ ثابت ہوتا ہے مد زکوہ کی رقم کو مدارس کے منتظمین کا ان طلبہ پر ہی خرچ کرنا ضروری ہے۔ جو مستحق زکوہ ہوں اور ان ہی ضروریات پر۔ جو زکوہ سے پوری کی جاسکتی ہوں۔

☆

ایک ملک کے سکہ سے دوسرے ملک میں زکوۃ ادا کرنے کا حکم؟

اس مسئلہ کا جواب معلوم کرنے سے قبل چند اصولی باتوں کا پیش کرنا ضروری ہے۔
پہلی بات یہ ہے کہ ہر قسم کے اموال کی طرح، اموال باطنہ، (سونا، چاندی، اور سامان تجارت) کی زکوہ میں بھی اصل فریضہ یہ ہے کہ بعینہ مال زکوہ سے (چالیسواں حصہ) نکالا جائے۔ جیسا کہ بدائع میں ہے " ان الواجب الاصلی —— هو ربع عشر العین (ج 2 ص 22) چونکہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے۔

" هاتوا ربع عشر اموالکم " اور صاحب بدائع نے اسی کو تمام فقہائے احناف کے اصل مسلک قرار دیا ہے "والصحیح ان هذا مذهب جمیع اصحابنا " (بدائع ص 21 و 22 ج 2)

دوسری بات یہ ہے کہ جب فقیر کے پاس مال پہونچ جائے اور وہ اس کا مالک بن جائے تب زکوۃ ادا ہوتی ہے، ان دونوں باتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس ملک میں فقیروں کو زکوہ کا مال دیا گیا ہے وہاں پر ان نوٹوں کے ذریعہ زکوہ کی جنس کا جتنا مال مل سکے گا اتنے ہی حصہ، کی زکوہ ادا ہو جائے گی، اسکی تائید حضرت تھانوی (رحمہ اللہ) کے ایک فتوے سے بھی ہوتی ہے، موصوف سے سوال کیا گیا تھا کہ۔ کسی مسلمان کو زکوہ وغیرہ میں نوٹ دیا، مگر اس نوٹ کے بدلہ سامان دینے یا ریزگاری دینے والے نے ایک ایک پیسہ کم کر دیا مثلا روپیہ ایک پیسہ، تو آیا زکوہ میں پورا روپیہ ادا ہوا یا پیسہ کم روپیہ "؟ تو حضرت تھانوی نے اس کا جواب دیا "اس صورت میں پیسہ کم روپیہ ادا ہوگا" ...... ایک پیسہ اس شخص کو اور زکوہ میں کسی مسکین کو دینا ہوگا۔(۱۲) حاصل یہ ہوا کہ جس ملک میں مال زکوۃ ہے وہاں اگر اس مال کی قیمت کم ہے اور جہاں زکوہ فقیروں کو دے رہا ہے اس مال کی قیمت وہاں زیادہ ہے تو زکوہ حساب لگا کر ادا کرنی ہوگی اور معکوس صورت میں کم۔

(1) یعنی مکاتب (غلام کی ایک خاص قسم) کو آزادی کی قیمت ادا کرتے میں مدد دینا۔

(2) واضح رہے کہ یہاں جہاد سے مراد اصطلاحی و شرعی جہاد ہے (نہ کی لغوی جہاد جو کہ ہر کوشش پر بولا جاسکتا ہے۔) کیونکہ جب مطلق لفظ جہاد بولا جاتا ہے تو اسکے شرعا یہی معنی مراد ہوتے ہیں قلمی و علمی جہاد "النغزو الفکری" وغیرہ جدید تعبیریں ہیں ان پر مطلق انداز میں لفظ جہاد خیر القرون میں نہیں بولا جاتا تھا اسلئے یہ چیزیں مراد نہیں ہو سکتیں اور فی سبیل اللہ کا مصداق نہیں بن سکتیں۔

(3) فقہ الزکاۃ ص 644 جلد 2 و ص 251)

(4) بدائع الصنائع ص 45 ج 2 "فی سبیل اللہ سے مراد جہاد اصطلاحی ہے اس کے لئے دیکھئے تفسیر ابن جریر طبری 10/165 فتح الباری 7/48 المغنی لابن قدامہ 6/437 "فی سبیل اللہ" کے تحت امام محمد اور بعض اور فقہاء نے اس حاجی کو بھی داخل کیا ہے جسکے پاس راستہ میں اخراجات سفر نہ رہے ہوں۔ (جسے "منقطع الحاج" کہا گیا ہے) اسکی بنیاد متعدد احادیث پر ہے جو بخاری وغیرہ میں بھی ہیں۔ بخاری جلد 1 ص 198 ۔۔ ابوداؤد ص 273 جلد 1 ۔بس یہی دو قول "فی سبیل اللہ کے بارے میں قرون اولی میں ملتے ہیں لہذا ان دو قولوں کے علاوہ اور کوئی اختیار کرنا شرعاً درست نہیں۔

(5) کسی بھی مالدار کے لئے صدقہ حلال نہیں۔ غنی (مالدار) کے شرعی معنی ہیں "صاحب نصاب ہونا" یہاں یہی معنی لینا شرعاً ضروری ہے۔

(6) ہدایہ اولین ص 579 جلد 2

(7) فقہ الزکاۃ ص 593 جلد 2 (عام فقہاء قاضی وغیرہ کو زکوۃ سے تنخواہ دینے سے منع کرتے ہیں۔

(8) جیسا کہ اوپر گزرا قرآن مجید میں زکوۃ کے جو آٹھ مصارف بتائے گئے ہیں ان میں ایک مصرف "العاملین علیھا" بھی ہے یعنی وہ لوگ جو اسلامی حکومت کی طرف سے زکوۃ کی وصولیابی پر مقرر کئے گئے ہوں انہیں زکوۃ کی مد سے حق محنت دیا جاسکتا ہے۔ (ہدایہ اولین ص 194 و احکام القرآن للجصاص 3/123 (ویدل ایضا علی ان اخذ الصدقات الی اللامام) و امداد المفتین 4/3،4

(9) الوجیز۔ ص 188 جلد 1

(10) جو تذکرۃ الرشید ص 164-165 جلد 1 نیز "ضمیمہ خوان خلیل" ص 29-30 کے حوالہ سے "جواہر الفقہ" جلد رابع ص 386 طبع دیوبند میں منقول و موجود ہے

(11) تفصیل کیلئے دیکھئے "جواہر الفقہ" جلد چہارم از ص 368 تا 388 (مطبوعہ دیوبند) مہتمم کو طلباء کا نائب ماننے کی صورت میں بھی بعض اہم علمی و فقہی سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ مہتمم موجود طلبہ ہی کا وکیل ہوگا تو آئندہ آنے والے طلبہ پر یہ رقم خرچ کرنا کیونکر جائز ہوگا۔ اور چلے جانے والے طلبہ کے حصہ کا مصرف کیا ہوگا؟ اگر آمدنی اتنی زیادہ ہو کہ ہر طالب علم صاحب نصاب بن جائے تو کیا حکم ہوگا؟ ان سوالات کے جواب کیلئے مزید غور و فکر کی ضرورت ہوگی۔

(12) امداد الفتاوی جلد 2 ص 27 .



موجودہ ہندوستان کی زمینوں کی
شرعی حیثیت و حکم

عرصہ سے اس ضرورت کا احساس تھا کہ موجودہ ہندوستان کی زمینوں کی شرعی حیثیت اور ان کا حکم شرعی دریافت کرنے کی شرعی اصول و کتب فقہ کی روشنی میں ایک کوشش کی جائے۔ مگر اب تک اس کا موقعہ نہ مل سکا تھا۔ اب اس موضوع پر حسب ذیل سطور لکھنے کی توفیق ملی۔ اس بارے میں سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ ہندوستان کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی یا کچھ اور؟ پھر عشری اور خراجی کی تعریفیں کیا ہیں؟ یہاں پہلے عشری زمین کی تعریف کی جارہی ہے۔

عشری زمین اسلام میں حسبِ ذیل زمینیں عشری قرار دی گئی ہیں۔

عرب کی پوری سرزمین جس کی حد بندی فقہاء نے کردی ہے، اس میں عراق و شام شامل نہیں ہیں (واضح رہے کہ پہلے اردن، لبنان، فلسطین، بشمول اسرائیل شام ہی کا جزء تھے) (2) اس علاقہ کی زمینیں جہاں کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا۔ (3) وہ سرزمین جسے مسلمانوں نے بذریعہ جنگ فتح کیا اور امام نے اسے (خمس نکالنے کے بعد) مجاہدین میں تقسیم کردیا۔ (4) وہ زمین جو پہلے کسی مسلمان کا گھر تھی مگر بعد میں اس کے مالک نے اسے باغ بنالیا، بشرطیکہ اس باغ کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو (5) وہ افتادہ (ارضِ موات اور قدیم) زمین جسے امام کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابل کاشت بنایا ہو اور اسکی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو۔

عشری پانی وہ ہے جو بارش، کنوؤں، قدرتی چشموں اور ایسے بڑے قدرتی دریاؤں سے

حاصل شدہ ہو جو کسی کے قبضہ و ملکیت میں نہ ہوں (جیسے عرب میں دجلہ و فرات اور ہندوستان میں گنگا و جمنا وغیرہ)

عشری زمین اور عشری پانی کی مذکورہ بالا تفصیلات کتاب و سنت نیز تعامل صحابہ سے اخذ کر کے فقہ حنفی کی مشہور و معتبر کتاب بدائع الصنائع (ج 2 ص 57۔ 58 میں (طبعہ اولی 1327ھ مطبع شرکہ المطبوعات العلمیہ، مصر) بالتفصیل مذکور ہیں یہاں بدائع کی ایک مختصر عبارت نقل کی جارہی ہے۔

ماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والأنهار العظام التى لاتدخل تحت الأيدى كسيحون وجيحون ودجله والفرات ونحوها۔

عشری پانی وہ ہے جو بارش، کنووں، قدرتی چشموں، بڑے دریاؤں جو کسی کے قبضہ و ملکیت میں نہ ہوں جیسے سیحون، جیحون، دجلہ و فرات وغیرہ سے حاصل ہو۔

عصر حاضر کے مشہور مصری عالم شیخ یوسف القرضاوی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "فقہ الزکاۃ ج 1۔ ص 405 تا 409" میں منقح انداز سے عشری و خراجی زمینوں کی جو تفصیل (ابو عبید کی کتاب "الاموال"، نیز امام ابو یوسف کی "کتاب الخراج" و دیگر کتب معتبرہ کے حوالے سے) ذکر کی ہے وہ بھی اسی کے قریب ہے۔

کتب فقہ کے مطالعہ سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ "عشری" کے علاوہ بقیہ اکثر زمینیں خراجی ہیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو یقیناً نہ خراجی ہیں نہ عشری، انکی تعریفیں آگے آنے والی تفصیل سے معلوم ہو سکیں گی۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو ملک دار الحرب نہ ہو اس میں نجی ملکیت والی پیداواری (میدانی علاقوں کی) جو زمینیں عشری نہیں ہیں ان میں سے زیادہ تر خراجی ہیں۔ اور ایسی زمینیں جو نہ عشری ہیں نہ خراجی، بہت محدود ہیں، مثلاً کچھ سرکاری زمینیں، کچھ پہاڑی علاقے، دار الحرب میں غیر مسلموں کی زمینیں "نہ خراجی نہ عشری" کے زمرہ میں آتی ہیں۔

عشری زمین کا حکم عشری زمین کی کل پیداوار سے دسواں حصہ (عشر) یا بیسواں حصہ (نصف عشر) نکالنا ضروری ہوتا ہے۔ اس کے مستحق وہی لوگ ہوتے ہیں جو زکوۃ کے ہوتے ہیں۔ اس لئے اسے (عشر یا نصف عشر کو) "زکوۃ الارض" بھی کہا جاتا ہے۔ اگر عشری زمین میں بالکل پیداوار نہ ہوئی ہو (یا کاشت ہی نہ کی گئی ہو) تو اس کے مالک پر کچھ ادا کرنا ضروری نہیں ہوتا (برخلاف خراجی زمین کے) تفصیل آگے آرہی ہے۔

انگریزی دور کی ہندوستانی زمینوں کا حکم اگرچہ اصلا یہاں صرف تقسیم ہند (1947ء) اور قانونی تنسیخ زمینداری کے بعد کی زمینوں کی بابت سوال کا جواب تلاش کرنا ہے، لیکن اس سوال (1947ء کے بعد کی صورت) کا جواب دریافت کرنا اس وقت تک راقم کے نزدیک ممکن نہیں جب تک اس سے ماقبل کی صورت کا حکم معلوم نہ ہو۔ اس لئے یہاں پہلے 1947ء سے قبل اور انگریزی حکومت قائم ہونے کے بعد کی صورت کا حکم تلاش کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اس کے بعد کے بعد کی صورت حال کا شرعی حکم معلوم کرنے کی سعی کیجائے گی۔ (واللہ الموفق)

1947ء سے پہلے مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں کا حکم خوش قسمتی سے اس وقت (1947ء سے قبل) ہندوستان میں ایسے جلیل القدر علماء بکثرت موجود تھے جو ایک طرف فقہی بصیرت، دقت نظر اور وسعت معلومات میں ممتاز تھے تو دوسری طرف عوام کا پورا اعتماد انہیں حاصل تھا کہ ان کے فتاوے اور فیصلے سکہ رائج الوقت کی حیثیت رکھتے تھے مزید خوشی واطمینان کی بات یہ ہے کہ ان اکابر کے اس موضوع سے متعلق فتاوی بھی مطبوعہ شکل میں موجود و دستیاب ہیں، اس فہرست میں حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن دیوبندی (سابق مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند) قطب الارشاد حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی۔ مفتی اعظم مولانا مفتی محمد کفایت اللہ دہلوی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع (سابق مفتی اعظم پاکستان) شامل ہیں۔

عشر و خراج واجب قرار دینے والے ان حضرات میں مقدم الذکر دو کو چھوڑ کر بقیہ سب حضرات ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشر و خراج۔ عشری پر عشر اور خراجی پر خراج لازم قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حضرت گنگوہی کے مجموعہ فتاوی "فتاوی رشیدیہ" کے اندر "باب العشر والخراج" (ص 358۔ تا 360 مطبوعہ رحیمیہ (دیوبند) میں متعدد فتاوی اس مضمون کے موجود ہیں۔

اسی طرح حکیم الامت حضرت تھانوی کے شہرہ آفاق "امداد الفتاوی" نامی مجموعہ فتاوی کی جلد دوم میں متعدد فتاوی اس موضوع پر ملتے ہیں۔ مثلاً ص 51، 52، 53، 56، 58 (ناشر ادارہ اشرف العلوم کراچی 1) ایسے ہی مفتی اعظم مولانا محمد کفایت اللہ دہلوی کے مطبوعہ مجموعہ فتاوی "کفایت المفتی" کی جلد چہارم کے ساتویں باب "عشر و خراج" میں (ص 26، 297، 298، 299) متعدد فتاوی اس سے متعلق مذکور ہیں۔ اسی کے مثل حضرت مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی کی محققانہ کتاب "جواہر الفقہ" میں شامل ایک رسالہ کے اندر اس بارے میں پوری تحقیق مع نہایت تفصیلی دلائل کے [illegible] ہے (دیکھئے جواہر الفقہ جلد دوم از ص 245 تا 288 ناشر مکتبہ تفسیر القرآن دیوبند)

عشر واجب قرار نہ دینے والے البتہ مقدم الذکر حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے (ہندوستانی زمینوں کو عشری و خراجی بظاہر تسلیم کرنے کے باوجود) عشری زمین پر مسلمانوں کے ذمہ عشر کو غیر لازم اس بنا پر قرار دیا ہے کہ چونکہ وہ ان زمینوں کا ٹیکس (خراج) حکومت وقت کو دیتے ہیں اور ایک زمین پر بیک وقت دو محصول (عشر و خراج) لازم نہیں ہوا کرتے۔ (دیکھئے مجموعہ فتاوی مولانا عبدالحی جلد دوم ص 319، مطبوعہ یوسفی پریس فرنگی محل لکھنؤ 1330ھ) اس فتوے پر تفصیلی گفتگو آگے آرہی ہے۔ اسی قسم کا ایک فتوی مفتی عزیز الرحمن صاحب کا بھی فتاوی دار العلوم مکمل و مدلل میں ملتا ہے (ص 160۔ ج 6) حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن دیوبندی (سابق مفتی اعظم دار العلوم دیوبند) کے اس موضوع پر متضاد قسم کے فتوے ملتے ہیں، ایک تو اسی طرح کے جن میں عشری زمینوں پر

عشر اور خراجی زمینوں پر خراج لازم قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً دیکھئے فتاوی دار العلوم میں شامل عزیز الفتاوی (ناشر کتبخانہ امدادیہ دیوبند) جلد سوم و چہارم صفحہ 16 و 17، 18 نیز فتاوی دار العلوم مدلل و مکمل، جلد ششم (شائع کردہ دار العلوم دیوبند) صفحہ 158 و 159 وغیرہ۔

لیکن موصوف کے اسی مجموعہ فتاوی (شائع کردہ دار العلوم) میں ایسے فتاوی بھی ملتے ہیں جن میں اس سابق فتوے (وجوب عشر) سے رجوع کر کے عشر و خراج دونوں کے عدم لزوم کا فتوی دیا گیا ہے مثلاً 162۔163 پر (فتاوی دار العلوم مکمل و مدلل جلد ششم) ایک فتوی بایں الفاظ ملتا ہے "روایات فقہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کی زمینوں اور باغوں میں عشر نہیں ہے فقط" جب اس جواب پر سائل نے یہ شبہ ظاہر کیا کہ "الامداد" (تھانہ بھون سے نکلنے والے رسالہ) شعبان میں لکھا ہے کہ "پیداوار میں جس سے آمدنی حاصل کرنا مقصود ہو عشر واجب ہوتا ہے، خواہ غلہ ہو یا پھل، اسی قسم کا جواب حضرت مولانا رشید احمد قدس سرہ کا منقول ہے تو حضرت مفتی صاحب (مولانا مفتی عزیز الرحمن دیوبندی) نے یہ جواب دیا۔ اس بارے میں پہلے بے شک احقر نے بھی یہی لکھا ہے۔ جو آپ نے نقل فرمایا اب چند مدت ہوتی ہے کہ شامی جلد ثانی باب الرکاز میں یہ عبارت نظر پڑی جو ذیل میں درج ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ اراضی دار الحرب نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک مسلم اور متفق علیہ معلوم ہوتا ہے اس کے بعد اپنے اس خیال کی کچھ مزید تائیدات ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب موصوف لکھتے ہیں:

"اس لئے اب بوجہ تصریح فقہاء ہندوستانی اراضی سے عشر کی نفی لکھنی پڑتی ہے ...... لہذا جو فتوے حسب قواعد عامہ، وجوب عشر کا دیا جاتا تھا اس کو چھوڑنا پڑا (اسی سے ملتا جلتا ایک فتوی اسی جلد کے 174، 175، 176 پر بھی مذکور ہے) اسی طرح سے استدلال کرتے ہوئے سندھ کے ایک مولوی صاحب نے بھی ہندوستان کی زمینوں پر سے عشر ساقط ہونے کا فتوی دیا تھا جس کا تذکرہ امداد الفتاوی (جلد 2 صفحہ 56) میں حضرت تھانوی سے کئے گئے ایک سوال میں ملتا ہے، اس کا تفصیلی جواب حضرت نے دیکر اس فتوے کی قوت سے تردید کی اور ہندوستان کی زمینوں کا عشری و خراجی ہونا دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے۔

عشر واجب قرار نہ دینے والوں کا قول مرجوح اور اسکے خلاف قول کے راجح ہونے کے دلائل و شواہد -

ہندوستان کے یہ دو ممتاز علماء اگرچہ ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشر و خراج واجب نہ ہونے کے قول میں تو متفق ہیں لیکن دونوں کے قول کا مبنی الگ الگ ہے۔ مولانا عبدالحی رحمہ اللہ جیسا کہ اوپر گزرا۔ اس بنیاد پر مسلمانوں پر عشر لازم نہیں سمجھتے کہ حکومت وقت جو محصول زمینوں پر لیتی ہے وہ ان کے نزدیک "خراج" ہے (ضمناً اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ مولانا کے نزدیک غیر مسلم حاکم بھی خراج وصول کرنے کا حقدار ہے) اور یہ مسلمہ اصول ہے (حنفیہ کے نزدیک) کہ بیک وقت ایک زمین پر عشر و خراج دونوں لازم نہیں ہوسکتے۔ "لا یجتمع العشر مع الخراج" (عشر، خراج کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا) اگرچہ دیگر ائمہ، تینوں اماموں اور جمہور کے نزدیک مسلمانوں پر انکی زمینوں کی پیداوار کا عشر بہر صورت واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ زکوۃ کی طرح حق اللہ ہے (دیکھئے یوسف القرضاوی کی "فقہ الزکاۃ" ج 1۔ ص 414۔ 419) مولانا عبدالحی کی عشر کے سقوط کی اس دلیل کو تقریباً تمام علماء نے رد کر دیا ہے۔ خود مولانا مفتی عزیز الرحمن نے۔ باوجودیکہ وہ عشر و خراج دونوں کو ہندوستان کی زمینوں کے مالکوں پر لازم نہیں کہتے۔ جب مولانا عبدالحی کے اس فتوے کی بابت ایک سائل نے سوال کیا تو اسے وہ یہ جواب دیتے ہیں۔ معنی قولہ۔

للیجتمع العشر مع الخراج انہ لا یوخذ من اللارض الخراجیہ العشر ولا من العشریہ الخراج ولکن ان اخذ من العشریہ الخراج فہل یسقط العشر فھو محل تامل۔

پس ظاہر آنست کہ مولانا عبدالحی صاحب مرحوم حکم زمین خراجی نوشتہ اند کہ اگر از زمین خراجی حکام خراج گرفتہ اند، ادائے عشر لازم نخواہد شد لیکن اگر از زمین عشری خراج گرفتہ شد ظاہر

آنست کہ دیانۃً بذمہ مالک ادائے عشر لازم است (فتاوی دار العلوم، عزیز الفتاوی، مکتبہ امدادیہ۔ جلد سوم وچہارم صفحہ 18، نیز فتاوی دار العلوم مدلل و مکمل۔ جلد ششم 182۔)

عشر خراج کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا یعنی عشری زمین سے خراج نہیں لیا جاسکتا اور نہ خراجی زمین سے عشر لیا جاسکتا ہے لیکن اگر عشری زمین سے خراج لے لیا جائے تو کیا عشر ساقط ہو جائے گا؟ یہ بات محل غور ہے۔ پس ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا عبدالحی صاحب مرحوم نے خراجی زمین کا یہ حکم لکھا ہے کہ حکام اگر خراجی زمین سے خراج وصول کرلیں تو خراج ساقط ہو جائے گا اور عشر لازم نہیں ہوگا لیکن اگر زمین عشری ہے تو حکومت کے خراج لینے کے بعد بھی ظاہر یہی ہے کہ مالک زمین عشر کا ادا کرنا لازم ہوگا۔

ظاہر ہے کہ اس فتوے میں مولانا عبدالحیؒ کی رائے کی پہلے توجیہ کی گئی ہے پھر تردید۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جواہر الفقہ جلد دوم صفحہ 277-278 میں مفتی عزیز الرحمن صاحب کا مذکورہ بالا فتوی جس میں مولانا عبدالحیؒ کی تردید ہے۔ جس انداز سے نقل کیا ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مفتی عزیز الرحمنؒ کے اس بارے میں ہمنوا ہیں۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب کی اس رائے سے (کہ ہندوستان کے دار الحرب ہونے کی وجہ سے یہاں کی زمینوں پر نہ عشر واجب ہے نہ خراج) تقریبا تمام اکابر علماء، جن میں علماء دیوبند، بلکہ ان میں مفتی صاحب موصوف کے بعض شاگرد بھی شامل ہیں۔ نے اختلاف کیا ہے اس پر سب سے زیادہ تفصیلی کلام حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ میں کیا ہے، موصوف نے مفتی عزیز الرحمن صاحب کا نام لئے بغیر ان کی اس رائے سے مدلل اختلاف کیا ہے، مفتی محمد شفیع صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"1857ء کے بعد ہندستان پر انگریزوں کے مکمل تسلط اور اسلامی حکومت کے آثار کالعدم ہو جانے کے بعد ہندوستان کا دار الحرب ہونا جمہور علماء کے نزدیک محقق ہو چکا تھا۔ اس پر زمینوں کے

عشری وخراجی ہونے کے معاملہ میں ایک اشتباہ فقہاء کی بعض روایات سے پیدا ہوتاہے وہ یہ ہے کہ دارالحرب کی زمین نہ عشری ہوتی ہے اور نہ خراجی ""یہ مضمون علامہ ابن عابدین شامی نے در مختار باب الرکاز میں بایں الفاظ لکھاہے۔

ویحتمل ان یکون احتراز اعما وجد فی دار الحرب فان ارضھا لیست ارض خراج وعشر۔

اس بات کا احتمال ہے کہ یہ دارالحرب سے احتراز ہو کیونکہ دارالحرب کی زمین نہ عشری ہوتی ہے نہ خراجی۔

اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے امام محمد کی کتاب "سیر کبیر" کی شرح میں ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے لکھاہے:

لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین وھذہ اراضی اھل الحرب لیست بعشریة ولاخراجیة۔ (۱)

حضرات فقہاء کے مذکورہ ارشادات سے بعض اہل علم کو یہ اشتباہ پیدا ہوگیا کہ انگریزی تسلط کے بعد ہندوستان کو دارالحرب قرار دیاگیا تو اس کی سب زمینیں خواہ وہ غیر مسلموں کے ملک میں ہوں خواہ مسلمانوں کی ملکیت میں، نہ عشری رہیں نہ خراجی، پھر اس کے نتیجہ میں بعض علماء (غالباً مفتی عزیز الرحمن ہی مراد ہیں) نے تو ہندوستان کے مسلم مالکان اراضی کو بالکلیہ عشر و خراج سے مستثنیٰ قرار دیدیا، پھر کچھ اور تفصیلات ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب لکھتے ہیں:

""دراصل بات یہ ہے کہ خود یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ اراضی دارالحرب کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج کرنے کا مطلب کیاہے؟ غور کرنے پر شرح سیر کی عبارت سے حقیقت بالکل واضح ہوجاتی ہے وہ یہ ہے کہ دارالحرب سے اس جگہ وہ دارالحرب مراد ہے جو اصل سے دارالحرب ہے۔ اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی اور نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے

کا تصور ہے۔ ایسے دار الحرب کی زمینیں ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہیں ہونگی بلکہ کفار اہل حرب کی ملکیت ہوں گی۔ اس لئے ایسے دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ شرح سیر کی عبارت اس مضمون کے لئے بالکل واضح ہے اور اس کے الفاظ ذیل میں مکرر نظر کیجائے۔

لان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین وھذہ اراضی اھل الحرب۔

عشر و خراج مسلمانوں کی زمینوں میں واجب ہوتا ہے اور یہ اہل حرب کی زمینیں ہیں۔

ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وہ تقریباً آٹھ سو برس دار الاسلام رہا، یہاں لاکھوں مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے آج تک مالک چلے آرہے ہیں، غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ اس ملک کو دار الحرب کہا جائے گا لیکن یہ دار الحرب، اصلی دار الحرب سے مختلف ہوگا اس لئے شرح سیر، اور شامی باب الرکاز کی روایت اس پر منطبق نہیں، بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر عشر و خراج کے احکام عائد ہوں گے، شرح سیر کی عبارت خود اس کے لئے کافی دلیل ہے۔ امداد الفتاوی میں حضرت سیدی حکیم الامہ قدس سرہ کی تحقیق بھی اسی کے قریب قریب ہے "پھر حضرت تھانوی کی تحقیق تفصیل کے ساتھ ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"خلاصہ یہ کہ جس ملک میں مسلمانوں کی اپنی ملکیت میں زمینیں موجود ہوں ان پر احکام شرعیہ ضرور عائد ہوں گے اگرچہ اپنی بد اعمالیوں سے وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دار الحرب بن گیا ہو" (خلاصہ جواہر الفقہ۔ از 363 تا 369 ج 2۔)

موجودہ اکابر علماء میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ اپنے "احسن الفتاوی (ج 4۔ ص 371) نامی مجموعہ فتاوی میں۔ بظاہر مفتی عزیز الرحمن کے مذکورہ قول کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

بعض حضرات کو شامیہ باب الرکاز کی عبارت فان ارضھا ای دار الحرب لیست ارض عشر و خراج (۲) "سے مغالطہ لگا ہے کہ یہ دار الحرب میں رہنے والے مسلمانوں کی اراضی کا حکم ہے کہ "ان پر نہ عشر ہے نہ خراج" حالانکہ مقصد یہ ہے کہ اہل حرب کی اراضی پر نہ عشر ہے نہ خراج کیونکہ وہ

احکام شرع کے مکلف نہیں چنانچہ شمس الائمہ سرخسی کی عبارت اس مراد کی وضاحت کررہی ہے۔

ونصه ۔ ان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین وهذه اراضی الحرب لیست بعشریة ولا خراجیة ۔(شرح السیر الکبیر ۔ج 4 ۔ ص 303)

عشر وخراج تو مسلمانوں کی زمین میں واجب ہوتا ہے اور یہ حربی کی زمین ہے۔ جو نہ عشری ہوتی ہے نہ خراجی،

مزید برآں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کسی زمین کے عشری وخراجی دونوں نہ ہونے سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ اس کے مسلمان مالک پر عشر وخراج میں سے کچھ بھی واجب نہ ہو۔ بلکہ علامہ ابن عابدین شامی کی تصریح کے مطابق کوئی پیداواری زمین ۔ جس پر کسی شخص کی ملکیت ہو وہ عشر وخراج دونوں میں سے کسی ایک واجب سے خالی ہو ہی نہیں سکتی۔

فان الارض المعدة للاستغلال لاتخلو من احدی الوظیفتین (ردالمحتار ۔ج 2 ۔ ص 52، مکتبہ نعمانیہ دیوبند)

پیداواری زمین عشر وخراج دونوں میں سے ایک محصول سے خالی نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ازیں یہ کہ معتبر کتب فقہ میں ایسے متعدد جزئیات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین کے عشری وخراجی نہ ہونے کے باوجود پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے، خود اسی کتاب (ردالمحتار لابن عابدین شامی) میں کہ جس کے حوالہ سے سقوط عشر وخراج کا فتویٰ دیا گیا ہے۔ اسی کے صرف دو ورق بعد ہی یہ جزئیہ ملتا ہے۔

یجب العشر فی عسل ..... ارض غیر الخراج ولو غیر عشریه ۔ جو زمین خراجی نہ ہو اس میں پیدا ہونے والے شہد پر عشر واجب ہوگا، چاہے وہ عشری بھی نہ ہو۔

در مختار کی اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں۔

قوله (ارض غیر الخراج) اشار الی ان المانع من وجوبه (وجوب العشر) کون الارض خراجیة لانه لایجتمع العشر والخراج فشمل العشریة ومالیست بعشریة وللخراجیة (ردالمحتار ج 2 ص 48-49)

.... مصنف نے اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ وجوب عشر سے مانع صرف زمین کا خراجی ہونا ہے کیونکہ دونوں محصول جمع نہیں ہوسکتے۔ تو اس کے اندر وہ زمینیں بھی آگئیں جو نہ عشری ہیں نہ خراجی۔

اس سے معلوم ہوا کہ ارض خراجی و عشری کی نفی اور عشر و خراج کی نفی میں تلازم نہیں ہے یہاں یہ امر بھی نظر انداز نہ ہونا چاہیئے کہ موجودہ دور کے بالغ نظر علماء، نیز مجالس فقیہ و علمیہ، ہندوستان کو دارالحرب فرض نہ کر کے یہاں کے مسائل بالخصوص مالی معاملات پر غور و فکر کا نہج اپنائے ہوئے ہیں، اگر اسے ''دارالحرب'' فرض کر لیا جائے تو بہت سی فکر و نظر پر مبنی بحثوں کا نہ صرف دروازہ بند ہوجائے گا اور نہ جانے کتنے مسائل پر تحقیق و گفتگو کی ضرورت نہیں رہے گی بلکہ دیگر بہت سے مسائل اٹھ کھڑے ہونگے۔ (مثلاً ہجرت کا ضروری ہونا نہ ہونا، ہندوستان میں قیام و عدم قیام کے مسائل کہ جائز ہے یا نہیں اٹھ کھڑے ہوں گے) ان امور کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ آج کے ہندوستان کی زمینوں کے احکام شرعیہ متعین کرنے کے لئے لیے فتوے کو بنیاد بنانا جس میں اسے ''دارالحرب''، مان کر رائے قائم کی گئی ہو۔ درست نہ ہوگا۔ اس لئے بھی کہ انگریزی تسلط کے زمانہ کے بھی ہندوستان کے دارالحرب ہونیکا مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے اور ہر واقف جانتا ہے کہ اسے دارالحرب نہ بتانے والوں میں حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی اور حکیم الامت حضرت تھانوی سمیت کثیر فقہاء کبار اور جبال علم رہے ہیں، مقدم الذکر کا ایک تحقیقی فتوی ان کے مجموعہ فتاوی ج 1۔ ص 73، 74۔ میں شامل ہے جس میں اپنے موقف کے لئے قوی دلائل کے ساتھ دوسرے موقف کی ایک ایک دلیل کا جائزہ لے کر اس کی کمزوری واضح کی ہے، اور حکیم الامت کے رسائل و دلائل تو اہل علم کے درمیان معروف ہی ہیں۔ جب انگریز کے دور کے ہندوستان کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رہا ہے تو آج کے ہندوستان کے دارالحرب ہونے پر کیونکر اتفاق ہوسکتا ہے، جب کہ بہت سے علماء کے نزدیک انگریز کے جانے کے بعد ہند کی آئینی صورت حال میں کچھ نہ کچھ خیر کی طرف تبدیلی آئی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ زمین کی پیداوار میں حقوق واجب ہونے پر قرآن و سنت کی آیات و صحیح

روایات و نصوص کے تقاضہ کو محض کسی فقہی نص بالخصوص جب کہ وہ محتمل المعانی اور محل اختلاف بھی ہو۔ کی بنیاد پر نظر انداز کر دینا بڑی عجیب بات ہوگی۔ چونکہ اہل علم ان آیات و روایات سے واقف ہیں اس لئے انہیں نقل کر دینے کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ مگر صرف دو آیتوں کا ذکر تیمنا کیا جارہا ہے۔

"یایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" (البقرہ۔ آیت ۲۶۷) "ھوالذی أنشأ جنات معروشات وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفا أکله والزیتون والرمان متشابھا وغیر متشابه کلوا من ثمرہ إذا أثمر و آتوا حقه یوم حصادہ" (الأنعام، آیت ۱۴۱) اور صحیح حدیث نبوی ہے "فیما سقت السماء والعیون أوکان عثریا العشر" (۳)

(بخاری ج 1 ص 201 کتاب الزکوہ)

یہاں اس بارے میں تفصیلی دلائل دینا اس وقت مقصود نہیں (تفصیل کے طالب کتب فقہ و تفسیر۔ مثلاً احکام القرآن للجصاص و فتح القدیر دیکھیں) صرف اشارات کر کے اس طرف توجہ دلانا پیش نظر ہے۔ تفصیلی دلائل کے لئے دیکھئے راقم کا مقالہ شائع شدہ "ترجمان الاسلام" بنارس، شمارہ 21 (جنوری تا مارچ 1995ء نیز المآثر مئو شمارہ 3۔ جلد 3۔)

ہندوستان میں کون سی زمینیں عشری ہیں اور کون سی خراجی؟

مذکورہ تفصیل سے جب یہ بات بدلائل ثابت یا واضح ہو چکی کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں پر عشر (یا خراج) واجب ہے تو اب سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ کون سی زمینیں عشری ہیں اور کون سی خراجی؟

اس بارے میں بہت قدیم زمانے سے علماء بحث کرتے چلے آئے ہیں۔ اسکی تفصیلی روئیداد کتب متعلقہ میں موجود ہے (تفصیل کے طالب انہیں دیکھیں) اس کا گویا خلاصہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے "جواہر الفقہ" (جلد دوم ص 252) میں نقل کر دیا ہے۔ حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی کا اس بارے میں بڑا جامع اور فیصلہ کن فقیہانہ فتوی اب امداد الفتاوی میں یہ ملتا ہے

حاصل کلام کا یہ ہے کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہونچی ہیں ۔ ارثاً او شراءً و ھلم جرا ،، وہ زمینیں عشری ہیں اور جو درمیان میں کوئی کافر مالک ہو گیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہوا اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے ۔ بدلیل الاستصحاب پس وہ بھی عشری ہوگی ۔ حضرت تھانوی نے تو انگریزوں کے ابتدائی دور حکومت میں مسلمانوں کی زمینیں بحق سرکار ضبط ہو جانے ، پھر دوبارہ مسلمانوں کو ملجانے والی زمینوں کو بھی عشری ہی قرار دیا ہے (اگر وہ پہلے عشری تھیں) اور انگریزی حکومت کے قبضہ کو ،، حاکمانہ و منتظمانہ ،، قرار دیا ہے ، مالکانہ نہیں قرار دیا ۔ (امداد الفتاوی ۔ جلد 2 ۔ ص 53 ۔ 52 مطبوعہ کراچی)

اس کے علاوہ بھی حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے متعدد فتاوی اسی مضمون کے امداد الفتاوی میں موجود ہیں ۔ ان میں سے بعض میں موصوف نے ، بعض سائلین کے کچھ اشکالات کے جوابات بھی دئے ہیں مگر سب میں اصل حکم یہی ہے جو مذکورہ فتوے میں ہے (مثلاً دیکھئے ۔ 53 ، 56 ، 58) عشری و خراجی زمین کی یہی تعریف حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن کے فتوے سے بھی مفہوم ہوتی ہے ، مفتی صاحب سے جب سوال کیا گیا کہ زمین عشری کی کیا تعریف ہے ؟ تو انہیں نے جواب دیا : عشری زمین کا مطلب ہے کہ جس زمین میں عشر واجب ہو وہ عشری ہے ، جس وقت پورا حال نہ معلوم ہو ۔ جیسا کہ اس وقت ہے ۔ تو عموماً یہ حکم کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمین ،، عشری ،، سمجھی جاتی ہے اور کفار کی مملوکہ اراضی ،، خراجی ،، پس مسلمانوں کے پاس جو زمین معافی کی چلی آتی ہے ۔ یا اس نے کسی مسلمان سے خریدی وہ عشری ہے اور جو زمین کافر سے خریدی ہے وہ خراجی رہے گی (فتاوی دار العلوم مدلل ج 6 ۔ ص 179) ایک اور فتوے میں مفتی صاحب نے (ہندوستان میں) مسلمانوں کی تمام مملوکہ زمین کو عشری قرار دیا ہے ،، جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر واجب ہے (فتاوی دار العلوم مکتبہ امدادیہ ج 3 ۔ 4 ص 17 دیوبند) حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے تو

حضرت تھانوی کے نقطہ نظر کی پوری طرح تائید کی ہے (دیکھئے جواہر الفقہ ج 2۔ ص 270) اور مولانا مفتی رشید احمد صاحب نے بھی حضرت تھانوی ہی کے نقطہ نظر کو "حق و صحیح" بتایا ہے۔ موصوف کے الفاظ یہ ہیں "لہذا حضرت تھانوی قدس سرہ کی تحقیق ہی حق ہے"۔ (احسن الفتاوی ج 4 ص 370) اور یہ بات اصولی طور پر بھی درست معلوم ہوتی ہے کیونکہ اصل وظیفہ مسلمان کی زمین کا عشر ہی ہے کیونکہ آیات واحادیث کے اطلاق کا یہی تقاضہ ہے (چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک مسلمانوں کی ملکیت والی ہر زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے (فقہ الزکاۃ ج 1 ص 414) مگر حدیث "لایجتمع علی مسلم خراج وعشر" کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک خراجی زمین سے عشر ساقط ہوگیا جیسا کہ محقق ابن ہمام نے فرمایا ہے (دیکھئے فتح القدیر ص 366 ج 4 طبعہ اولی بولاق) یہی سبب ہے کہ جو زمین خراجی نہ ہو اس پر عشر واجب ہوتا ہے۔

لأنهم قد صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول وبانه زكوة الثمار والزروع وبانه يجب فى اللرض الغير الخراجية وبأنه يجب فيما ليس بعشرى وللخراجى "
(ردالمحتار -ج 3 ص 255)

کیونکہ.... عشر کی فرضیت کتاب وسنت، اجماع اور عقلی دلائل سے ثابت ہے اور اسلئے بھی کہ عشر پھل اور غلہ کی زکوۃ ہے اور چونکہ وہ خراجی اور ایسی زمینوں کی پیداوار میں واجب ہے جو نہ عشری ہیں نہ خراجی۔

یہاں ایک سوال بعض حلقوں کی طرف سے یہ اٹھایا جاتا۔ یا جاسکتا ہے۔ کہ ان زمینوں پر جن لوگوں کو حق تصرف حاصل ہے وہ مالکانہ ہے یا اس کی کوئی اور حیثیت ہے؟ لیکن اس سوال کا جواب فقہاء نے بصراحت دیدیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی زمین پر کوئی اگر بیع وشراء اور مالکانہ تصرفات بلا روک ٹوک کرتا ہو تو یہ اس کے مالک ہونے کی دلیل ہے۔

ان وضع اليد والتصرف من أقوى ما يستدل به على الملك ولذا تصح الشهادة بانه ملكه
(شامی ج 3 ص 257) قبضہ اور تصرف کسی چیز پر ملکیت کی سب سے قوی دلیلوں میں ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر ملکیت کی شہادت دینا بھی صحیح ہے۔ پھر اکابر علماء کے فتاوی میں اس کی صراحت بھی ملتی ہے۔

انگریزی تسلط ختم ہونے کے بعد اور خاتمہ زمینداری سے متاثر نہ ہونے والی زمینیں:

اوپر کی تفصیل سے منقح اور مدلل طور پر جب یہ ثابت ہوچکا کہ انگریزی دور کے ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشری زمین میں عشر اور خراجی زمین میں خراج واجب تھا تو انگریزی تسلط کے بعد والے ہندوستان کی زمینوں کا حکم دریافت کرنا (جو اب ہندوستان یا بھارت کے نام سے معروف ہے) آسان ہوگیا۔

سب واقف جانتے ہیں کہ انگریزی تسلط ختم ہوجانے۔ یا تقسیم ہند کے بعد ہندوستان کے بعض حصوں مثلاً یوپی، میں حکومت ہند نے زمینداری مکمل طور پر ختم کردی اور کچھ حصوں میں جزوی طور سے برقرار رکھی۔ جہاں زمینداری باقی ہے وہاں کی زمینوں کے حکم میں تو شرعاً کوئی اصولی تبدیلی نہیں آئے گی۔ اسی طرح خاتمہ زمینداری والے حصوں میں بھی ان زمینوں کے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی جو اپنے سابق مالکین کی ہی ملکیت میں ہیں۔ یا وہ زمینیں مسلمان مالک سے دوسرے کسی مسلمان کی طرف بذریعہ ہبہ تامہ یا بیع سے یا وراثتاً منتقل ہوگئی ہوں (ان کے حکم میں بھی کوئی تبدیلی اصولاً نہیں ہوگی) مفتی محمد شفیع ؒ نے بھی یہی رائے جواہر الفقہ ج 2 ص 262 میں دی ہے "تقسیم ملک کے بعد جو خطہ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہوکر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ جس طرح برطانوی عہد میں عشری تھیں آج بھی عشری رہینگی"۔

خاتمہ زمینداری سے متاثر ہونے والی زمینیں البتہ جو زمینیں خاتمہ زمینداری سے متاثر ہوئیں یعنی جن زمینوں کو ان کے سابق مالک و زمیندار (انگریزی دور کے مالک) سے حکومت

نے لیکر دوسرے کسی شخص (مثلاً کسان) کو مالک بنادیا (خواہ اس کا کچھ معاوضہ بھی سابق مالک کو دیا اور لاحق مالک سے وصول کیا ہو) تو ایسی زمین کا شرعی حکم پہلا جیسا رہنا ضروری نہیں۔ اگر دوسرا مالک غیر مسلم ہے تب تو شرعی حکم میں تبدیلی ظاہر ہی ہے کہ اب وہ زمین عشری نہ رہے گی، اگر پہلے تھی بھی، کیونکہ غیر مسلم عشر کا اہل نہیں، چونکہ اس میں عبادۃ کی شان ہے "بدائع ص 254 ج 2 میں ہے

لان فیه معنی العبادہ والکافر لیس من اھلھا۔

اس میں عبادت کا پہلو ہے حالانکہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔

یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر زمین پہلے خراجی تھی تو اب تبدیلی کے بعد بھی خواہ وہ مسلمان سے لیکر مسلمان کی ہی ملکیت میں دی گئی ہو۔ وہ عشری نہیں بنے گی۔

ءان الأصل إن کانت ارض ابتدءت بضرب حق علیها أن لایتبدل الحق بتبدل المالک کالخراج (بدائع۔ج 2 ص 55)

جس زمین پر ابتدائی مرحلہ میں خراج جیسا حق مقرر کر دیا جاتا ہے تو وہ تبدیل نہیں کیا جاتا۔

البتہ جو زمینیں پہلے عشری تھیں اب وہ مسلمان زمیندار سے لیکر حکومت نے کسی دوسرے مسلمان ہی کو خاتمہ زمینداری قانون کے تحت دیدیں تو ان کا کیا حکم شرعی ہوگا؟ یہ صورت ایسی ہے جو نسبۃً زیادہ غور و فکر کی محتاج ہے "خاتمہ زمینداری" قانون کے ذریعہ مالک سے (زمیندار سے) زمین کا لے لینا اور اسکی ملکیت سلب کرلینا بظاہر "استیلاء"(۴) معلوم ہوتا ہے جس سے مستولی مالک بن جاتا ہے، یہاں اگرچہ مالک کوئی شخص نہیں، بلکہ حکومت ہے، جو رعیت کی نمائندہ ہوتی ہے لیکن چونکہ اکثریت ہندوستان میں غیر مسلم ہے اس لئے حکومت ("للغالب حکم الکل") کے تحت غیر مسلم ہی سمجھی جائے گی، اوپر گزر چکا ہے کہ عشری زمین پر اگر کسی غیر مسلم کی ملکیت ہوجائے تو وہ عشری نہیں رہ جاتی۔

والکافر لیس من أھل وجوبها ابتداء فلا یبتدأ به علیه و کذا لا یجوز أن یتحول الیه (بدائع۔ج 2 ص 54)

جب کافر عشر کا ابتداء ہی اہل نہیں تو بعد میں بھی اس پر عشر لازم نہیں ہوسکتا۔

جب ایک بار اس کی یہ صفت (عشری ہونا) زائل ہوگئی تو پھر وہ کسی مسلمان کی ملکیت میں آجانے کے باوجود واپس نہیں آئے گی۔اس کی تائید "بدائع" میں مذکور اس جزئیہ سے ہوتی ہے۔

ولو باع المسلم من ذمی ارضا عشریه فان ردھا برضا البائع لا تعود عشریة بل ھی خراجیة علی حالھا عند ابی حنیفه لأن الرد برضا البائع بمنزلة بیع جدید والأرض إذا صارت خراجیة لا تنقلب عشریة بتبدل المالک (ج 2 ص 55۔ بدائع)

اگر کسی مسلمان نے عشری زمین کسی ذمی کے ہاتھ فروخت کردی پھر اگر بائع کی رضامندی سے اسے (مالک سابق کی طرف) لوٹا دیا تو بھی عشری نہیں بنے گی بلکہ علی حالہ خراجی ہی رہے گی..... کیونکہ جب ایک مرتبہ کوئی زمین خراجی بن جاتی تو پھر وہ عشری نہیں بن سکتی۔ چاہے مالک بدل جائے۔

جب سابق مسلمان مالک کی ملکیت میں واپس آنے کے بعد بھی عشری ہونے کی صفت واپس نہیں آتی تو دوسرے مسلمان مالک کی طرف منتقل ہونے سے کیونکر لوٹ سکتی ہے؟ خلاصہ یہ کہ اگر عشری زمین کسی مسلمان سے لے کر حکومت ہند نے خاتمہ زمینداری قانون کے تحت کسی مسلمان ہی کو دیدی تب بھی وہ عشری نہیں رہے گی۔

عوام زمین کے مالک ہیں یا نہیں؟

اب رہی یہ بات کہ خاتمہ زمینداری کے بعد جو زمینیں حکومت ہند نے دوسرے لوگوں کو دیں تو ان نئے قبضہ گیروں کی حیثیت مالکانہ ہے یا اور کچھ؟ اس کا جواب پچھلے صفحات میں شامی کے حوالہ سے (ج 3 ص 257) گزر چکا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر قابض شخص کو اس زمین پر حکومت کی اجازت جدیدہ کے بغیر بیع وشراء اور ہبہ وغیرہ جیسے مالکانہ تصرفات کا اختیار ہے تو وہ شخص اس کا مالک ہے حضرت مولانا عبدالحی فانگی محلی رحمہ اللہ کے ایک فتوے سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے مولانا

سے ایک شخص نے سوال کیا تھا کہ "زید قدرے زمین کا زمیندار ہے اور خراج اس کا حاکم وقت کو دیتا ہے اور زید کو اختیار ہے کہ اس زمین پر خود کاشت کرے یا کسی دوسرے کو دیوے یا بیع و رہن کرے " اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا موصوف نے لکھا ہے

ھوالمصوب ۔ مالک زمین مذکور کا زمین دار ہے بدلیل اس کے کہ اس کے زمین میں تصرف مالکانہ جیسے بیع ، رہن وغیرہ ۔ زمین دار کر سکتا ہے نہ کاشت کار اور نہ کوئی اور " اس کے بعد مولانا نے بطور استدلال شامی کی وہی عبارت نقل فرمائی جو اوپر گزر چکی ہے ۔ (مجموعہ فتاوی مولانا عبدالحی ج2 ص319)

آج کل کے ماہرین قانون بھی "ملکیت " کی یہی علامت بتاتے ہیں کہ اگر خرید و فروخت اور اسی طرح کے دیگر مالکانہ تصرفات کیلئے کسی سے اجازت نہ لینی پڑے بلکہ وہ اس میں آزاد ہو تو مالک ہے جیسا کہ مسلم پرسنل لاء بورڈ کے ایک جلسہ میں ایک ماہر قانون نے یہ بات بتائی ۔ حضرت گنگوہی کے فتوے سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے ۔ (دیکھئے فتاوی رشیدیہ ص 359)

خاتمہ زمینداری کے بعد اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس وقت (زمینداری کے خاتمہ کے بعد) جن لوگوں کے تصرف میں جو زمینیں پہلے سے ہیں یا حکومت نے خاتمہ زمینداری کے بعد دیدی ہیں وہ لوگ قانوناً ان زمینوں پر بلا اجازت حکومت مالکانہ تصرفات ۔ مثلاً خرید و فروخت ، ہبہ ورہن ۔ کر سکتے ہیں یا نہیں ؟ اگر کر سکتے ہیں تو وہ مالک ہیں اور ان پر عشر یا خراج (حسب تفصیل سابق) واجب ہوگا ۔ اور اگر وہ قانوناً ایسے تصرفات (جو ملکیت کے علامت ہیں) نہیں کر سکتے تو دریں صورت حکومت مالک ہوگی وہ لوگ مالک نہیں سمجھے جائیں گے بلکہ مستعیر یا مستاجر ہوں گے جس کا تعین صحیح صورت حال معلوم ہوجانے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے اور اس کے بعد ہی حکم شرعی لگانا ممکن ہوگا ۔

جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم یا متعین نہ ہو سکے تو اگر اس کے مالک مسلمان ہیں تو ان اراضی کی پیداوار سے انہیں عشر نکالنا ہوگا ، اوپر بھی ضمناً یہ مسئلہ آچکا ہے وہاں اس کی دلیل

کے طور پر شامی کی یہ عبارت نقل کی گئی ہے:

صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول وبأنه زكوة الثمار والزروع وبانه يجب فى الأرض الغير الخراجية وبأنه يجب فيما ليس بعشرى ولا خراجى
(ردالمحتار ج 3۔ ص 257)

ایسا ہی ایک جزئیہ در مختار (مع الرد) میں مذکور ہے (ج 2 ص 48۔ 49) یہ عبارت بھی اوپر گزر چکی ہے (اور اس کا ترجمہ بھی وہیں ملاحظہ کیجئے۔)

کیا سرکار کو مال گزاری دینے سے عشر و خراج ادا ہو جائے گا؟

(1) عشر کی ادائیگی | اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن لوگوں پر عشر یا خراج واجب ہے وہ حکومت غیر مسلمہ کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ مال گزاری ادا کردیں تو اس سے ان پر واجب حق۔ عشر یا خراج۔ کی ادائیگی ہو جائے گی یا نہیں؟ اس سوال کا ایک جواب تو حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے مجموعہ فتاوی ج 2 ص 319 کے حوالے سے پہلے گزر چکا ہے، کہ مولانا کے نزدیک سرکار کو مال گزاری (خراج) دینے سے عشر بھی ادا ہو جاتا ہے، مولانا کے الفاظ یہ ہیں۔

"جس صورت میں کہ خراج اس زمین کا حاکم وقت کو دینا پڑتا ہو اس وقت ادائے عشر وغیرہ ساقط ہو جاتا ہے"۔

مولانا کے نزدیک جب عشر ادا ہو جاتا ہے تو خراجی زمین کا خراج بطریق اولی ادا ہو جائے گا۔ حضرت تھانوی کے مجموعہ فتاوی، امداد الفتاوی ج 2 ص 53 میں مذکور ایک سوال سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا قاری عبدالرحمن صاحب محدث پانی پتی اور حضرت مولانا

شیخ محمد تھانوی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بھی زمین عشری کی مال گزاری سرکاری، ادا کرنے سے عشر ادا ہوجاتا ہے، لیکن جیسا کہ اوپر گزرا۔ مولانا عبدالحی کے اس فتوے کی مولانا عزیز الرحمن نے توجیہ یہ فرمائی کہ اس سے مراد خراجی زمین کا خراج ادا ہونا ہے نہ کہ عشر کی ادائیگی۔ کیونکہ عشری زمین کا خراج (مال گزاری) حکومت نے لیا ہے تو عشر کی ادائیگی دیانۃً بذمہ مالک ہے (عزیز الفتاوی ج3، 4۔ ص18) اس طرح کے متعدد فتاوی، مفتی صاحب موصوف کے فتاوی دارالعلوم مدلل میں بھی ہیں جن میں سرکاری مال گزاری سے عشر ادا نہ ہونے کا فتوی دیا گیا ہے (مثلاج 6۔ ص182)

اس سے معلوم ہوا کہ مولانا عبدالحیؒ کی اس رائے سے مولانا مفتی عزیز الرحمنؒ نے اتفاق نہیں کیا تھا۔ حضرت تھانوی سے جب مولانا قاری عبدالرحمن پانی پتی اور مولانا شیخ محمد تھانوی کی اس رائے سے متعلق سوال کیا گیا۔ جو ابھی چند سطریں پہلے گزری تو حضرت نے جواب دیا: "ہم کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ادا نہیں ہوتا جیسے انکم ٹیکس سے زکوہ ادا نہیں ہوتی" (امداد الفتاوی" ج 2 ص 53، 54) حضرت گنگوہی کا فتوی بھی یہی ہے کہ "مال گزاری سرکار کو دینے سے عشر ادا نہ ہوگا۔ (فتاوی رشیدیہ ص 359۔ 360) حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب کا بھی یہی فتوی ہے کہ "سرکاری محصول ادا کرنے سے عشر ساقط نہیں ہوتا۔ (کفایت المفتی ج 4 ص 296، 298) حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی جواہر الفقہ میں یہی فرمایا ہے کہ "عشر زمین، زکوہ کی طرح ایک مالی عبادت ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکوہ کا مصرف ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ کوئی حکومت خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم۔ اگر زمینداروں یا کاشتکاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس لیتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائیگی سے عشر ادا نہ ہوگا، بلکہ مسلم مالکان کے ذمہ واجب ہوگا کہ وہ بطور خود عشر نکالیں اور اس کے مصرف پر خرچ

کریں، اور یہ بعینہ ایسا ہے جیسے حکومتوں کے انکم ٹیکس ادا کرنے سے اموال تجارت اور نقد کی زکوۃ ادا نہیں ہوتی۔ (جواہر الفقہ ج 2 ص 275، 276) غرضیکہ حضرات علماء دیوبند (میں جو عشر کے وجوب کے قائل ہیں وہ) سب کے سب اس رائے کے مخالف ہیں کہ سرکاری مال گزاری ادا کرنے سے عشر ساقط ہو جاتا ہے بلکہ ان سب کے نزدیک عشر کی ادائیگی ذمہ پر رہتی ہے (۵)، کیونکہ عشر میں عبادت کی شان ہے جس طرح زکوۃ (کہ انکم ٹیکس دینے سے وہ ساقط نہیں ہوتی) اس لئے یہی حکم شرعی راجح بلکہ متعین ہو جاتا ہے کہ سرکاری مال گزاری دینے سے عشر ساقط نہ ہو گا، بلکہ وہ اس کے مصرف (فقراء وغیرہ) کو دینا ضروری ہو گا (مفتی عزیز الرحمن کے بعض فتاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مال گزاری دینے سے عشر کے سقوط کے قائل تھے مگر یہ فتوے اس دور کے ہیں جب مفتی صاحب ہندوستان کی زمینوں سے عشر و خراج دونوں کے ساقط ہونے کے قائل ہو گئے تھے لہذا اس سقوط عشر کا مطلب گویا عدم وجوب ہوا، چنانچہ ان فتاوی کے فاضل مرتب نے تقریبا یہی توجیہ کی ہے، اس قسم کے فتووں کی)

(2) خراج کی ادائیگی۔

عشر کے بارے میں حکم شرعی متعین ہو جانے کے بعد اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ خراجی زمینوں کی سرکاری مال گزاری (غیر مسلم حکومت کو) ادا کرنے سے کیا خراج مالک زمین کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء دیوبند کی آراء بھی مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی مولانا رشید احمد صاحب مدظلہ کے نزدیک غیر مسلم حکومت کو زمین کی مالگزاری دینے سے خراج ساقط نہیں ہو گا، بلکہ عشر کی طرح مالک زمین کے ذمہ یہ ہے کہ وہ مصارف خراج (معلمین، ائمہ مساجد وغیرہم) میں صرف کرے، البتہ مسلم حکومت ہو تو خراج کی نیت سے

اسے اگر مال گزاری دی گئی ہے تو خراج ساقط ہو جائے گا (جواہر الفقہ ج 2 ص 228 تا ص 288 نیز احسن الفتاوی ج 4 ص 338)

ان دونوں حضرات (مفتی محمد شفیع صاحب و مفتی رشید احمد صاحب) کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ حکومت غیر مسلمہ، خراج کو اس کے اصل مصرف (جن میں اہم ترین اسلامی سرحدوں کی حفاظت اور اسلامی حکومت کا دفاع ہے) میں خرچ نہیں کرتی بلکہ وہ اس کی اہل ہی نہیں، اس لئے ایسی حکومت کو زمین کی مال گزاری دینے سے شریعت کی طرف سے عائد کردہ ذمہ داری ساقط نہیں ہوتی اور چونکہ مسلم حکومت، ملکی دفاع پر بہت بڑی رقم خرچ کرتی ہے، جو خراج کا اہم ترین مصرف ہے اس لئے خراج ادا ہو جائے گا، بشرطیکہ خراج دینے کی نیت کی ہو (حالانکہ خراج میں نیت کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ اگر حکومت جبراً بھی وصول کرلے تو ساقط ہو جاتا ہے، بدائع ج 2 ص 59 میں ہے "يجوز للإمام أن يمد يده إليه فيأخذه جبرا ويسقط عن صاحب الأرض كما لو أدّى بنفسه")

ان دو کے علاوہ دیگر اکابر علماء کے فتاوی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خراجی زمین کا ٹیکس (مال گزاری) حکومت غیر مسلمہ کو ادا کرنے سے بھی خراج مالک زمین کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ (واضح رہے کہ ان حضرات کے فتاوی انگریزی دور کے ہیں) چنانچہ حضرت گنگوہی کا ایک فتوی۔ فتاوی رشیدیہ میں (ص 360 پر) بایں الفاظ موجود ہے "زمین معافی کی ہو یا اس میں مال گزاری سرکاری ہو، محصول بجائے تو خراج کافی ہے مگر بجائے عشر کافی نہیں ہو سکتا، پس اگر زمین عشری ہے تو عشر ادا کرنا چاہئے اور اگر خراجی ہے تو خراج اس کا مال گزاری سرکاری میں محسوب ہو سکتا ہے" (مطبوعہ مکتبہ رحیمیہ) حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ کا فتوی جس کا تذکرہ اوپر کئی بار آچکا ہے۔ بھی یہی ہے کہ سرکاری مال گزاری ادا کرنے [illegible] خراج ساقط ہو جاتا ہے۔ (٦)

مولانا تو عشر کا سقوط بھی [illegible] تے ہیں تو خراج کا سقوط بدرجہ اولی ہوگا، پھر فتوے

کے الفاظ ہیں "عشر وغیرہ ساقط ہو جاتا ہے" اس میں "وغیرہ" سے مراد ظاہر ہے کہ خراج ہی ہو سکتا ہے۔ حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب دیوبندی کے اس فتوے سے کہ جس میں مولانا عبدالحی فرنگی محلی کی اس رائے سے کہ "سرکاری مال گزاری سے عشر ساقط ہو جاتا ہے، اختلاف کرتے ہوئے اس کا محمل خراج کا ساقط ہونا قرار دیا ہے، یہی مستفاد ہوتا ہے کہ مفتی صاحب موصوف کے نزدیک سرکاری مال گزاری دینے سے خراج ساقط ہو جاتا ہے۔ (7)

ان تینوں جلیل القدر علماء و مفتی حضرات کی رائے ہی راقم کو راجح معلوم ہوتی ہے، اس کی وجہ اولاً تو یہ ہے کہ یہ تین حضرات زمانی اعتبار سے اقدم ہونے کے ساتھ مرتبہ میں بھی ارفع ہیں۔ ثانیاً یہ کہ ان حضرات نے جو غیر مسلم حکومت کو مال گزاری دینے سے خراج ادا نہ ہونے کے قائل ہیں سب سے قوی دلیل یہ دی ہے کہ غیر مسلم حکومت خراج کے بعض مصارف میں (مثلاً دفاع حکومت مسلمہ میں) خرچ نہیں کر سکتی حالانکہ یہ مسلّم بات ہے کہ تمام مصارف میں خرچ کرنا۔ زکوۃ تک کا، حنفیہ کے نزدیک ضروری نہیں تو خراج کا کیونکر ضروری ہو گا، پھر خراج کے مصارف ایسے محدود اور قطعی طور پر ثابت و متعین بھی نہیں ہیں جیسے کہ زکوۃ کے، اس لئے خراج کی رقم زکوۃ کے مصارف میں خرچ کی جا سکتی ہے (شامی ج 3 ص 265) اس کا عکس درست نہیں، اور جب یہ بھی درست ہے کہ زکوۃ کی ادائیگی کے لئے بھی غیر مسلم کو وکیل بنایا جا سکتا ہے (امداد الفتاوی ج 2 ص 23۔ اسی بنیاد پر بذریعہ منی آرڈر زکوۃ بھیجے جانے کا جواز ہے) تو خراج کی ادائیگی کے لئے غیر مسلم کو وکیل کیوں نہیں بنایا جا سکتا؟ ظاہر ہے کہ حکومت کی حیثیت وکیل کی (8) اور اس کے کارندوں کی وکلاء جیسی ہی ہوتی ہے، جو کہ خراج دہندہ سے لے کر مصارف پر خرچ کرنے کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ غیر مسلم حکومت بھی ان بہت سے مصارف

میں کثیر رقمیں خرچ کرتی ہے۔ جو خراج کے مصارف ہیں۔ مثلاً سڑکوں، پلوں، ہسپتالوں کے بنانے، نہریں نکالنے اور مریضوں کے علاج معالجہ میں[9] اور اب تو ہندوستان میں بھی کئی صوبوں (مثلاً بہار و یوپی) کے اندر حکومت، عربی مدارس کے اساتذہ و علماء پر بھی خطیر رقمیں خرچ کر رہی ہے، تو پھر محض ایک دو مصرفوں میں (مثلاً دفاع میں) خواہ وہ کتنے ہی اہم سہی خرچ نہ کرنے سے غیر مسلم حکومتوں کے احکام میں فرق کیونکر ہو جائے گا؟

کفار کا اہل خراج۔ یعنی وصول کرنے کی اہلیت کا حامل۔ ہونا بھی مذکورہ قرائن کے علاوہ ان علماء کے فتاویٰ سے معلوم ہو رہا ہے جو مال گزاری دینے سے خراج کے ساقط ہو جانے کے قائل ہیں[10]۔ اور یہ تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ خراج میں تملیک ضروری نہیں اور اس کا مصرف غیر مسلم بھی ہیں جب کہ زکوۃ و عشر کے نہیں ہیں (دلائل پہلے گزر چکے ہیں) اس لئے عشر و خراج کے احکام میں فرق۔ کہ عشر ادا نہ ہو اور خراج ادا ہو جائے۔ فطری اور فقہی ہے۔ رہا یہ اشکال کہ یہ غیر مسلم حکومت ہر مد کی آمدنی اس کے صحیح مصرف میں لگانے کیلئے الگ کر کے اس کے مصارف پر خرچ نہیں کرے گی ،، تو یہ اشکال آج کل کی مسلم حکومتوں کے بارے میں بھی ہے کیونکہ آج کل مسلم حکومتوں پر جس قسم کے لوگ مسلط ہیں ان سے یہ توقع رکھنا کہ وہ ہر مد کی رقم کو الگ رکھ کر اس کے مصارف میں خرچ کرتے ہوں گے، حقیقت سے شدید بے خبری کا ثبوت دینا ہوگا۔ لہٰذا اس بنیاد پر بھی مسلم، غیر مسلم حکومتوں کے درمیان فرق کرنا درست نہیں۔ پھر آج کی نام نہاد مسلم حکومتیں دفاع کے نام پر جس طرح بے دریغ خرچ کرتی ہیں (کہ فوجیوں کے لئے شراب جیسی ملعون چیز کا اہتمام تک ضروری سمجھا جاتا ہے) اسے صحیح مصرف میں خرچ کرنے کا مصداق قرار دینا تعجب خیز ہے۔

اوپر کی تفصیل سے جب یہ بات سامنے آئی کہ ،، خراج ،، کی ادائیگی غیر مسلم

حکومتوں کو مال گزاری دینے سے بھی ہوجاتی ہے تو اب اس سوال کا جواب کہ موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح اور کس طرح سے کرے؟ خود نکل آیا وہ یہ کہ جس شرح سے جو محصول حکومت کی طرف سے مقرر ہے اس کی ادائیگی خراج کی ادائیگی سمجھی جائے گی یہی بات ان اکابر کے فتاوے سے سمجھ میں آتی ہے جنہوں نے سرکاری مال گزاری سے مطلقا خراج کے سقوط کا فتوی دیا ہے۔ ویسے اصولاً خراج مؤظف، حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ معیار سے کم وبیش نہ ہونا چاہئیے۔ لیکن جن چیزوں کے بارے میں حضرت عمرؓ کا معیار نہ ملتا ہو ان میں بقدر تحمل ہوگا جو کل پیداوار کے نصف سے زیادہ اور خمس سے کم نہ ہونا چاہیے (شامی ج 3 ص 261، 262)

لیکن یہ بات ملحوظ رہنی چاہئیے کہ خراج کی حضرت عمرؓ کیطرف سے مقرر کردہ، مقدار و معیار کی وہ حیثیت نہیں ہے جو زکوۃ کے لئے مقرر کردہ مقداروں و معیاروں کی ہے زکوۃ کی مقدار میں کمی و بیشی کی اجازت نہیں اس کے برخلاف خراج کیلئے مقرر کردہ مقدار عمری میں گنجائش ہے جیسا کہ امام ابو یوسف کی "کتاب الخراج" سے مستفاد ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف کا مسلک (اور ان کی تحقیق) یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی مقرر کردہ خراج کی مقدار حتمی یعنی ناقابل تغیر و تبدل نہیں ہے بلکہ امام (حاکم وقت) اپنی صوابدید کے مطابق زمین کے مالکوں اور اہلِ ملک دونوں کی رعایت جس مقدار میں ہو مقرر کرسکتا ہے امام ابو یوسف نے اپنے مسلک پر خود حضرت عمرؓ کے اقوال و اقدامات ہی سے استدلال کیا ہے، تفصیل امام ابو یوسف کی شہرہ آفاق "تصنیف کتاب الخراج" کے "باب فی الزیادۃ والنقصان والضیاع" میں دیکھئے۔

یہاں ان کے جستہ جستہ حصے نقل کئے جارہے ہیں "إن عمرؓ..... لم یقل حین وضع علیھا، ماوضع من الخراج ان ھذالخراج لازم لأھل الخراج و حتم علیھا ولا یجوز ... ان ینقص منه ولا یزید فیه بل کان فیما قال لحذیفةؓ وعثمانؓ... دلیل علی أنھما لو أخبراه أنھا لا تطیق ذلک الذی حملته من أھلھا النقص مما کان جعل علیھم من الخراج .... وانما سألھما لیعلم فیزید أوینقص علی قدر الطاقة وممایدل علی أن للامام أن ینقص ویزید فیمایوظفه من الخراج علی

أهل الارض على قدر مايحتملون وأن يصير على كل أرض ماشاء بعد أن لا يجحف ذلك بأهلها من مقاسمة الفلات أو من دراهم على مساحة جربانها "..... ففى هذين الفعلين من عمر ...... ما يدل على أن للامام أن يختار فيجعل على كل أرض من الخراج مايحتمل ويطيق أهلها .....

(کتاب الخراج ص91۔92۔ المطبعۃ السلفیۃ۔ قاہرہ۔ طبعہ خامسہ 1396ھ)

(نوٹ:۔ یہ عبارت اہل علم کیلئے ہے اس لئے ترجمہ کی ضرورت نہیں سمجھی)

مذکورہ بالا تفصیل سے ثابت ہوا کہ خراج کی ایسی تحدید منصوص و قطعی نہیں ہے جیسی کہ زکوٰۃ کی۔ اس لئے اس کے اندر کمی و بیشی اتنی سنگین بات نہیں ہے جتنی کہ زکوٰۃ کے بارے میں ہے۔ اصلاً خراج عبادت نہیں۔(11) عشر میں عبادت کی حیثیت ہے۔

لأن فى العشر معنى العبادة وفى الخراج معنى الصغار (بدائع ج2 ص57)

عشر میں عبادت کی شان ہے اور خراج میں ذلت کا پہلو۔

یوں جب راستہ سے کانٹا ہٹانا (إماطة الأذى عن الطريق) بھی موجب اجر ہے تو خراج کی رقم سے جن مریضوں کا علاج ہوگا یا جن راہگیروں سڑکوں کے بن جانے سے راستہ چلنے اور پلوں سے دریا پار کرنے میں آسانی ہوگی اور حکومت کی طرف سے کھودی گئی نہروں سے جو اپنے کھیتوں کو سیراب کریں گے ان سب لوگوں کے دل سے جب دعا نکلے گی تو اس کا فائدہ نیز اجر کا استحقاق خراج دینے والے کو ہونا بھی بدیہی ہے۔ (واضح رہے کہ یہ سب بھی خراج کے مصارف ہیں۔ (دیکھئے ہدایہ اولین ص579 بدائع ج2 ص69 شامی ج3 ص280-281)

پیداواری خرچ میں کمی بیشی کا محصول پر اثر

صاحب بدائع۔ جو فقہی مسائل کے تجزیہ و تحلیل میں بہت فائق ہیں۔ نے عشر سے نصف عشر ہو جانے کی جو عقلی دلیل دی ہے۔ یا بالفاظ دیگر علت یا حکمت بتائی ہے اس کا تقاضا یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے وجوہ سے بھی پیداواری اخراجات میں اضافہ ہو جائے تو شرعاً یہ سہولت اس وقت بھی حاصل ہونی چاہیے۔ بدائع کی عبارت یہ ہے۔

" للأن العشر وجب مؤنة الأرض فيختلف الواجب بقلة المؤنة و كثرتها (ص 62۔ج 2)

زمین پر آنے والی لاگت کے کم و بیشی ہونے سے عشر یا نصف عشر واجب ہوتا ہے یعنی واجب مقدار میں کمی و بیشی ہوتی ہے۔

یعنی عشر کے بجائے نصف عشر کا وجوب ہونا چاہیے لیکن اخراجات کو منہا کر کے عشر، یا نصف عشر نکالنا درست نہیں کیونکہ کل پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکالنا ہی ضروری ہے (تمام کتب فقہ میں یہ حکم ملتا ہے (مثلاً دیکھئے ہدایہ اولین ص ۱۸۳) عالمگیری میں ہے " لاتحتسب أجرة العمال و نفقة البقر و کری الأنهار ۔ و غیر ذلک فیجب إخراج الواجب من جمیع ما أخر جته الأرض أو نصفا (ج ۱ ص ۱۸۰ مطبوعہ المطبعہ الکبری ببولاق)

مزدوروں کا، بیلوں کا عشر، نہری پانی وغیرہ کا خرچ محسوب نہیں ہوگا بلکہ پوری پیداوار میں سے عشر یا نصف عشر نکالنا ضروری ہوگا۔

بٹائی دار پر عشر جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے اس میں عشر کی ادائیگی (راجح قول کی بنا پر، جو کہ صاحبین کا ہے) دونوں پر ہر ایک کے حصہ کے بقدر واجب ہے، خواہ بٹائی دار غیر مسلم ہی ہو۔ ظاہر ہے کہ عشری زمین کا مالک تو مسلمان ہی ہوگا۔ بدائع 2 ص 56 میں۔

لا دفعها مزارعه فاما على مذهبهما (الصاحبين) فالمزارعه جائزه و العشر يجب فى الخارج و الخارج بينهما فيجب العشر عليهما۔

اگر کسی کو بٹائی پر زمین دی تو صاحبین کے مسلک کے لحاظ سے ایسا کرنا جائز ہے اور عشر دونوں پر واجب ہوگا۔

اور اس عبارت سے چند سطر قبل یہ ہے۔

" ولو عارها من كافر فكذلك الجواب (يجب العشر على المستعير الكافر) عندهما لان العشر عندهما فى الخارج على كل حال۔

مسلمان نے اگر کسی کافر کو اپنی زمین عاریہ دی تو بھی یہی جواب ہے (کہ عشر کافر پر واجب[۱۲] ہوگا) صاحبین کے نزدیک، کیونکہ عشر صاحبین کے نزدیک (عشری زمین کی) پیداوار پر بہر صورت واجب ہوتا ہے۔

ہر مقدار اور ہر قسم کی پیداوار پر عشر یہاں یہ وضاحت بھی بے محل نہ ہوگی کہ عشر کے وجوب کے لئے احناف کے نزدیک نہ تو کوئی نصاب مقرر ہے، بلکہ پیداوار کی ہر مقدار پر عشر نکالنا واجب ہے، اور نہ ضروری ہے کہ وہ چیز جس کا عشر نکالنا ضروری ہے۔ صرف اناج ہو یا اسکی طرح دیرپا چیز ہو، اس لئے سبزی، پھل، ترکاریوں سے عشر نکالنا بھی حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔ یہ مسائل بھی تمام کتب متعلقہ میں ملتے ہیں (مثلاً دیکھئے بدائع 2 ص 59 اور حنفیہ کے اس مسلک کا دلائل کی رو سے، راجح ہونا بہت سے غیر حنفی ممتاز فقہاء نے بھی تسلیم کیا ہے جن میں مشہور مالکی مجتہدانہ شان کے حامل فقیہ قاضی ابن العربی بھی ہیں اور شافعی عالم یوسف القرضاوی بھی (دیکھئے فقہ الزکاۃ ج 1 ص 356)

نوٹ: خراجی زمینوں پر "خراج مؤظف" اس صورت میں بھی واجب ہوتا ہے جبکہ مالک زمین نے اس میں کاشت نہ کی ہو اور اس وجہ سے اس میں کچھ بھی پیداوار نہیں ہوئی۔ یہاں یہ بتانا بھی بے محل نہ ہوگا کہ "خراج" کی دو قسمیں ہیں۔ (1) خراج مؤظف (2) خراج مقاسمہ۔ خراج مؤظف وہ کہلاتا ہے جو حکومت کی طرف سے سالانہ یا ششماہی زمین کے متعین رقبہ پر مخصوص مقدار، خواہ جنس کی شکل میں ہو یا نقد کی واجب کر دیجائے مثلاً ایک بیگھ زمین پر سالانہ۔ یا ششماہی۔ پچاس روپیہ۔ اور خراج مقاسمہ یہ ہے زمین کی پیداوار پر متعین تناسب (مثلاً۔15) کے حساب سے محصول عائد کیا جائے۔

(1) ایسی ہی ایک عبارت آگے بھی آرہی ہے وہاں اسکا مفہوم لکھ دیا گیا ہے۔

(2) یہ عبارت اور اس عبارت کا مفہوم پہلے گزر چکا ہے۔

(3) ع ش ر ی ا (عشری زمین وہ کہلاتی ہے جس میں آب پاشی اور بارش کے بغیر پھل پیدا ہوں)

(4) "استیلاء" ایک اصطلاحی لفظ ہے جس میں خاصی تفصیلات ہیں اسے مختصرا حاکمانہ یا فاتحانہ قبضہ کہا جاسکتا ہے۔

(5) اصول السرخسی میں ہے: "وفی العشر معنی المئونه ومعنی العباده" صفحہ 108 جلد 1۔ لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ، حیدر آباد۔ اس کی مزید تفصیل کیلئے دیکھئے راقم کا مقالہ شائع شدہ "ترجمان الاسلام" بنارس شمارہ 21 جنوری تا مارچ 5991ء نیز "الماثر" مئو، شمارہ 3 جلد 3 عشر کے عبادت ہونے پر امام صاحب کے مسلک کے لحاظ سے جو اشکال ہوتا ہے اس کا جواب محقق ابن الہمام نے دیدیا ہے (فتح 186 جلد 2)

(6) اوپر گزر چکا ہے کہ مولانا موصوف عشر کے ساقط ہونے کے بھی قائل ہیں مگر یہ قول جمہور علماء کے نزدیک مرجوح ہے لیکن کسی عالم کے کسی ایک مسئلہ سے متعلق قول کے مرجوح ہونے سے اسکے دوسرے مسئلہ کے بارے میں قول کی صحت اور اس سے استدلال غلط نہیں ہوتا، ورنہ تو پھر کسی بھی عالم کے قول سے استدلال درست نہ ہو۔ کیونکہ کسی بھی عالم کے تمام اقوال قابل اخذ نہیں ہوتے (یہ شان تو صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے)۔

(7) اگرچہ بعد میں مفتی صاحب موصوف نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے کی بنیاد پر ہند کی تمام زمینوں سے عشر و خراج کے عدم وجوب کا فتوی دیا لیکن جب تک وہ عشر و خراج کے وجوب کے قائل رہے یہی فتوی دیا کہ حکومت کو ٹیکس دینے سے خراج ادا ہوجاتا ہے۔ اس بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ وہ اگر وجوب خراج کے قائل ہوتے تو آخر تک یہی فتوی دیتے لیکن مفتی صاحب کے

آخری دور کے فتوے کا حاصل بھی تو یہی ہے کہ خراجی زمین کے مالک پر اور کچھ ادا کرنا ضروری نہیں (سرکاری لگان کے علاوہ) وفی البدائع صفحہ 40 جلد 2 "ولهذا لو وکل ذمیا باداء الزکاۃ جاز"

(8) یہ بات محتاج ثبوت نہیں، کیونکہ بیشتر کتب فقہ میں اس کی صراحت ملتی ہے۔ دیکھئے ردالمحتار جلد 2 صفحہ 44 طبع دیوبند۔

(9) واضح رہے کہ خراج کے یہ مصارف معتبر کتب فقہ میں ملتے ہیں۔ مثلاً دیکھئے ہدایہ اولین صفحہ 579 و شامی صفحہ 58 جلد 2 و صفحہ 280، 283 جلد 3۔

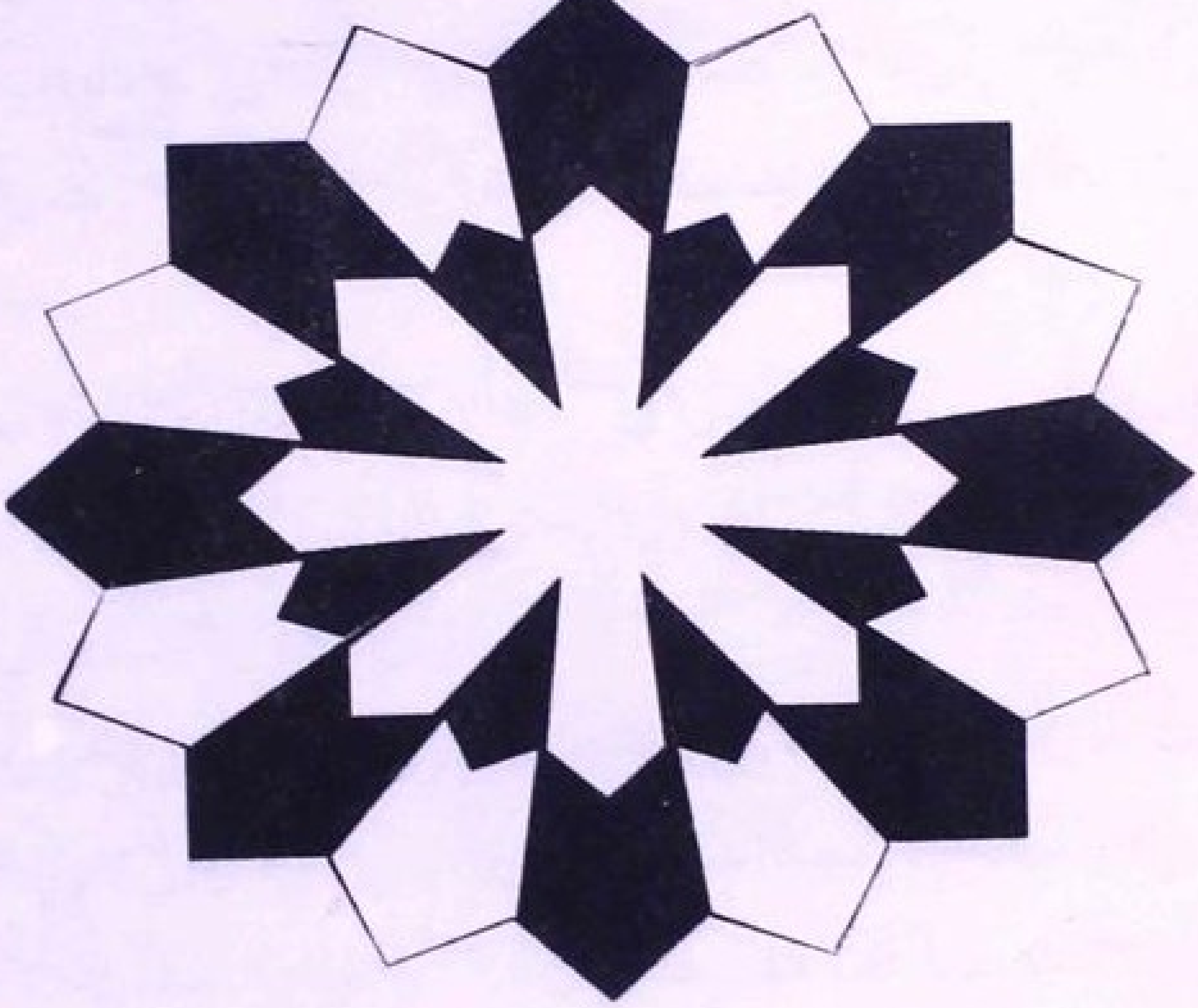
(10) یہاں یہ بات بھی اگر ملحوظ رہے کہ خراج دراصل کفر کی سزا ہے اور اس میں ذلت کا پہلو ہے تو مسلمان پر اصلاً خراج واجب ہی نہ ہونا چاہیئے "تو حکومتی ٹیکس سے مسلمان کا خراج کی ادائیگی سے بری الذمہ ہوجانا اور بھی موافق اصل معلوم ہونے لگتا ہے کہ مسلمان کی اصل پوزیشن خراج سے براءہ کی ہی ہے۔ حضرت عمرؓ کا مقرر کردہ معیار معروف ہے اس کے لئے دیکھئے شامی ص 260-261 جلد سوم۔

(11) کشف الاسرار صفحہ 400 جلد 2 شرح المنار للنسفی میں ہے فی الخراج معنی العقوبه " یعنی خراج کے اندر (کفر کی) سزا کے معنی ہیں (اصول السرخسی جلد اول صفحہ 108 میں ہے فی الخراج معنی المذلة (خراج میں ذلت کے معنی موجود ہیں۔)

(12) یہاں یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ ہندوستان جیسے ملک میں، کافر بٹائی دار کے (اسکے حصہ کے) عشر کی ادائیگی کی عملی شکل کیا ہوگی؟ اس کا ایک جواب یہ ہوسکتا ہے کہ بٹائی کا معاملہ کرتے وقت مسلمان مالک زمین اپنے غیر مسلم بٹائی دار سے یہ طے کرلے کہ پیداوار کا عشر (یا نصف عشر) پہلے الگ کرلیا جائے گا (اور وہ عشر کے مستحقین پر تقسیم کردیا جائیگا) اسکے بعد طے شدہ تناسب کے اعتبار سے دونوں (مالک زمین اور بٹائی دار) کے درمیان پیداوار تقسیم ہوگی۔ پھر اسی پر عمل کیا جائے۔

اس جگہ یہ وضاحت شاید غیر ضروری نہ ہوگی کہ یہ مسئلہ خاصا اختلافی ہے (اسکی تفصیل ردالمحتار صفحہ 55۔56 جلد 2 میں دیکھی جاسکتی ہے) ہم نے صاحب بدائع کی نقل و تحقیق پر دارومدار رکھا ہے

حضرت گنگوہی کے ایک فتوے سے یہ نکلتا ہے کہ مزارع (بٹائی دار) اگر غیر مسلم ہے تو اسکے حصہ سے عشر نکالنا ضروری نہ ہوگا، صرف مسلمان مالک پر اپنے حصے کے بقدر عشر نکالنا ضروری ہوگا (فتاویٰ رشیدیہ صفحہ 359، کتبخانہ رحیمیہ دیوبند)



حج کے موقعہ پر جانور کی قربانی کے بجائے

صدقہ کرنا

حج کے موقع پر واجب قربانی کی کئی قسمیں ہیں، تو ایک وہ سالانہ قربانی (جسے اضحیہ کہتے ہیں) جو ہر صاحب نصاب مقیم پر ہر جگہ (حنفیہ کے یہاں) واجب ہوتی ہے تو اس کے بارے میں حنفیہ کے نقطہ نظر سے یہ آسانی پہلے ہی سے موجود ہے کہ حالت سفر میں قربانی (صاحب نصاب پر بھی) واجب نہیں رہتی، اور اگر حاجی مکہ معظمہ میں مقیم بھی ہو تو اس کا ایک آسان حل یہ ہے کہ اس کی طرف سے اس کی ہدایت کے مطابق اس کے نائب اور وکیل کی حثیت سے کوئی شخص اس کے وطن میں اضحیہ والی قربانی کردے۔ رہا نفلی قربانیاں کرنا جو وہاں بکثرت کی جاتی ہیں تو لوگوں کو اس سے روکنے کی کوشش مصلحۃ کی بنا پر کی جاسکتی ہے۔

واجب قربانی کی ایک قسم، دم تمتع، یا دم قران ہے (جسے ہدی کہتے ہیں) اس کا بدل بھی قرآن مجید ہی میں بیان کر دیا گیا ہے کہ ہدی کی استطاعت نہ رکھنے والوں کیلئے دس روزے تین ایام حج میں، بقیہ اسکے بعد) مقرر کردئے گئے ہیں مگر صاحب استطاعت (واجد) پر قرآن مجید میں قربانی ہی کرنا (وہ بھی حدود حرم میں) لازم کیا گیا ہے۔ "فمن تمتع بالعمرہ الی الحج فما استیسر من الھدی" (۱) اس لئے بایں صورت بجز ھدی (جانور کے ذبیحہ) کے اور کوئی راستہ متمتع یا قارن (۲) کے لئے نہیں ہے۔ مصلحۃ کی بنا پر حجاج کو حج افراد کی ترغیب دلائی جاسکتی ہے (اور بعض ائمہ مثلاً امام شافعی کے یہاں حج افراد فضل بھی ہے) علاوہ ازیں یہ کہ امام شافعی کے مسلک میں یہ سہولت بھی ہے کہ اگر جانور قیمت مثل (عام قیمت) سے زیادہ میں مل رہا ہو تو بھی دم قران و تمتع دینے کے بجائے روزے رکھے جاسکتے ہیں (۳)۔ تو کم سے کم شوافع حضرات اس سہولت سے فائدہ اٹھاسکتے ہیں۔ حاصل یہ کہ حج کے

موقع پر قران و تمتع کی وجہ سے واجب ہونے والی قربانی کے بجائے اس کی قیمت ضرورت مند کو دینا تو کسی صورت میں جائز نہیں، اگر ایسا کرے گا تو واجب ادا نہیں ہوگا البتہ بعض شکلوں میں روزے اس کا بدل بن جاتے ہیں ضرورت کے موقع پر اس بدل کو اختیار کیا جاسکتا ہے مگر ان شرطوں کا لحاظ رکھتے ہوئے جو شریعت نے مقرر کی ہیں۔

البنک الاسلامی کے ذریعہ اجتماعی قربانی کا مسئلہ

ادھر چند سالوں سے قربانی کا گوشت ضائع ہونے سے بچانے کیلئے سعودی عرب میں اجتماعی قربانی کا ایک نظم کیا گیا ہے مگر اسکے جاری ہونے کے نتیجہ میں حنفی نقطہ نظر سے ایک اہم دشواری پیش آرہی ہے وہ یہ کہ فقہ حنفی کے مفتی بہ قول کے مطابق حجاج کے دسویں ذی الحجہ کے اعمال میں ترتیب واجب ہے، مگر اجتماعی قربانی کی صورت میں اس ترتیب کا ملحوظ رکھنا عملاً ممکن نظر آتا ہے۔ سعودی عرب میں اجتماعی قربانی کے ذمہ دار ادارہ "البنک الاسلامی" کی طرف سے علماء کا ایک اجتماع (رجب 1406ھ مطابق اپریل 1986) جدہ میں کیا گیا تھا جس میں ہند و پاک، مصر و ترکی، شام وغیرہ کے بہت سے علماء مدعو تھے، ہندوستان سے تنہا راقم الحروف مدعو شریک تھا، اسکی روئداد اسی زمانہ میں متعدد عربی و اردو رسائل و اخبارات میں راقم کے قلم سے شائع ہو گئی تھی اس کا ایک ضروری حصہ یہاں نقل کیا جارہا ہے۔

"تمام باخبر مسلمان کم و بیش یہ جانتے ہیں اور یہ بات بھی عموماً معلوم و معروف ہے کہ ان مذبوحہ جانوروں کا گوشت اور دیگر اجزاء اکثر نہ صرف ضائع ہو جاتے تھے بلکہ ان کی بدبو سے بیماریاں پھیلنے کا خطرہ ہو جاتا تھا، جس کے سد باب کے لئے حکومت سعودیہ کو کروڑوں روپیہ خرچ کرنا پڑتے تھے اس تکلیف دہ صورت حال سے ہر حساس مسلمان فکر مند اور اس کا آرزو مند تھا کہ خدا

کی یہ عظیم نعمت اور ملت کی کثیر دولت ضائع ہو جانے کے بجائے صحیح مصرف میں خرچ ہو اور اس سے لاکھوں انسانوں کی ضرورتیں رفع کرنے کا بندوبست کیا جائے جو ساری دنیا میں ۔ خود عالم اسلام میں بھی ایک ایک نوالہ اور ایک ایک بوٹی کو ترس رہے ہیں اور بھوک سے تڑپ تڑپ کر جانیں دے رہے ہیں ۔ اسی احساس اور دردمند دلوں کی پکار سے بالاخر سعودی حکومت ایسا حل تلاش کرنے پر مجبور اور اس میں فی الجملہ کامیاب ہوئی کہ یہ دولت بڑی حد تک ضائع ہونے سے بچ جائے ۔ اس مقصد سے چند سال پہلے حکومت سعودیہ نے منیٰ میں ایک بہت بڑا مذبح "مجزرہ المعیصم" بنوایا جس میں لاکھوں جانور نہ صرف ذبح کئے جاسکتے ہیں بلکہ انہیں پوری طرح بنا کر محفوظ کیا جاسکتا ہے چنانچہ 1403 ھ کے حج سے سعودی حکومت (البنک الاسلامی للتنمیہ) جدہ کے تعاون سے اجتماعی قربانی نیز گوشت محفوظ کر کے مختلف ملکوں میں بھیجنے کا نظم کر رہی ہے مگر اس نظام میں حاجی کو عموماً یہ نہیں معلوم نہیں ہوتا کہ اس کی طرف سے قربانی کا جانور کب ذبح ہوا ؟ کیون کہ حاجی تو بنک کی طرف سے مقررہ ٹوکن خرید کر اور بنک کو اس طرح اپنی طرف سے قربانی کرنے کا وکیل بنا کر فارغ ہو جاتا ہے ۔

حالانکہ حج قران و تمتع کرنے والوں کے لئے حنفی فقہ کی رو سے یہ ضروری ہے کہ 10 ذی الحجہ کی صبح کو پہلے منیٰ آکر رمی کریں پھر قربانی ، اسکے بعد سر کے بال اتروائیں ، اس واجب کی خلاف ورزی پر مزید ایک قربانی ۔ دم جنایہ ۔ حدود حرم ہی میں کرنا ضروری ہو جاتا ہے لیکن جب حاجی کو یہ معلوم ہی نہ ہوسکے کہ اسکی طرف سے قربانی کا جانور کب ذبح کیا گیا ، تو اسکے لئے واجب ترتیب کا ملحوظ رکھنا عملاً ممکن نہیں رہتا تو اس کے ترک واجب کے گناہ میں مبتلا ہو جانے ، پھر اس پر ایک مزید قربانی واجب ہونے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے ، یہ صورت حال حنفی حجاج کے لئے واقعی پریشان کن ہے ۔ چنانچہ حنفی حجاج نے اجتماعی قربانی کے ذمہ دار ادارہ "البنک الاسلامی للتنمیہ" جدہ سے بجا طور پر یہ مطالبہ کیا کہ انہیں یہ بتایا جائے کہ ان کی طرف سے جانور کب ذبح کیا گیا ، لیکن اس اجتماعی نظم میں عملاً یہ ممکن نہیں کہ ہر ایک حاجی کو اس کی قربانی کا وقت بتایا جاسکے یہی وہ مسئلہ ہے جسے حل کرنے کے لئے

البنک الاسلامی للتنمیہ" نے یہ اجتماع کیا تھا اسی وجہ سے اس کے شرکاء میں اکثریت حنفی علماء کی تھی جو مختلف ملکوں مثلاً مصر، شام، ترکی، ہند و پاک، بنگلہ دیش سے بلائے گئے تھے، ہندوستان سے تنہا راقم الحروف ہی شریک ہوا۔ وہاں پیش کرنے کیلئے مقالہ تیار کرلیا تھا (وقت کی کمی کی وجہ سے جلدی میں تیار کیا گیا تھا) جو ندوۃ العلماء سے شائع ہونے والے عربی ماہنامہ "البعث الاسلامی" کی اشاعت ذی قعدہ 1406ء میں چھپ چکا ہے، اور اس کے اہم حصے اردو ماہنامہ "الفرقان" لکھنؤ کی جون و جولائی 1986 کی مشترک اشاعت میں شائع ہوئے مزید تفصیل کے طالب اسے ملاحظہ فرمائیں! راقم نے مقالہ میں فقہی مسالک کا علمی انداز میں ذکر اور ان کے قوت و ضعف کا تجزیہ کرنے کے بعد کچھ عملی تجویزیں اس مشکل کو حل کرنے کے سلسلہ میں پیش کی تھیں۔ مثلاً (1) قران و تمتع کی قربانیوں کا سلسلہ 10 ذی الحجہ کو ظہر یا عصر بعد شروع کیا جائے کیونکہ عموماً ظہر یا عصر تک حجاج کی خاصی تعداد رمی سے فارغ ہوجاتی ہے اور بنک کے ذریعہ قربانی کرانے والے حجاج کو بطور خاص مطلع کردیا جائے کے وہ اسوقت تک ضروری رمی سے فارغ ہوجائیں۔ (2) کم سے کم ان حجاج کی طرف سے قربانیاں ظہر یا عصر بعد ہی کی جائیں جو اسکے لئے اصرار کریں کہ ہم ترتیب ملحوظ رکھنا چاہتے ہیں اور یہ جاننے کیلئے کہ یہ قربانی ظہر یا عصر کے بعد ہی کی جائے گی۔ اس ٹوکن پر مزید ایک علامت کا اضافہ کردیا جائے جو حجاج کے ہاتھ وں فروخت کیا جاتا ہے (اور جس پر قربانی کی مختلف قسموں کے لئے پہلے ہی سے متعدد علامات بنی ہوتی ہیں) برصغیر کے اکثر علماء نے کم و بیش ایسی ہی تجویز پیش کیں اور پاکستان کے مولانا مفتی سیاح الدین صاح" نے تو گویا یہی تجویز (اپنے بڑے عالمانہ مقالہ میں) رکھی، راقم نے اس بات پر خاص طور سے زیادہ دیا کہ برصغیر کے حجاج اپنے یہاں کے مشہور دیتی و علمی اداروں مثلاً دارالعلوم دیوبند، مظاہر العلوم سہارنپور، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنو اور پاکستان کے دارالعلوم کراچی اور ممتاز دینی شخصیتوں کے فیصلے اور فتوے کے بغیر مطمئن نہ ہوں گے اور حنفی حجاج کی بڑی تعداد برصغیر ہی کی ہوتی ہے اس لئے یہ اجتماع، فیصلہ کرتے وقت اس حقیقت کا خاص طور پر لحاظ رکھے ورنہ کوئی فیصلہ یا حل عملاً مفید اور بار آور نہ ہوگا۔

برصغیر کے علماء کیلئے قابل غور مسئلہ

یہ اجتماع دو دن چلا (8، 9 اپریل 86ء اور سعودی کلنڈر سے 29 / 30 رجب 1406ھ اس میں ترکی کے ایک نمائندہ نے یہ تجویز پیش کی کہ اس مسئلہ میں (امام ابو حنیفہؒ کے بجائے ان کے مشہور شاگردوں) امام ابویوسف و محمد کے مسلک پر فتویٰ دیا جائے اور عمل کیا جائے کہ ان دونوں کے نزدیک نہ یہ ترتیب واجب ہے اور نہ اسکے ترک پر مزید قربانی واجب ہوتی ہے۔ بنک کے ذہن اور معاملہ فہم چیرمین نے بس اسی پر زور دیا کہ "حنفی حجاج کو صاحبین (ابو یوسف و محمد کے قول سے متعارف کیا جائے "اس کا ایک مفہوم یہ نکلتا ہے کہ حنفی علماء و مفتی حضرات بالخصوص ہند و پاک کے مفتی۔ غور و فکر کرنے کے بعد جلد فیصلہ فرمائیں کہ اس عظیم مصلحت۔ لاکھوں جانوروں کو ضیاع سے بچانے اور کروڑوں لوگوں کو ان سے فائدہ پہنچانے کی خا بین کے قول پر فتویٰ دینا درست ہوگا یا نہیں؟ اور اس کا جلد اعلان فرمائیں۔ تاکہ ان سے وابستہ حجاج راہ نمائی حاصل کریں اور ذہنی تشویش سے بچیں۔ یہاں یہ وضاحت بھی شاید نامناسب نہیں سمجھی جائے گی کہ حجاج کو اب یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر چاہیں تو وہ اپنے طور پر خود قربانی کریں۔ بنک کے ذریعہ نہ کرائیں۔ آزادانہ قربانی کے لئے بھی منیٰ میں ایک الگ مذبح ہے (جو پہلے سے چلا آرہا ہے) لیکن اپنے طور پر کی جانے والی قربانی کا گوشت اور دیگر اجزاء اکثر ضائع ہوجاتے ہیں۔ (ماخوذ از "تعمیر حیات" اشاعت 10 جولائی 1986ء)

مشینی ذبیحہ کا حکم مشین سے ذبیحہ (یعنی مشین کے ذریعہ جانور کی گردن کاٹنے) کا مسئلہ مشین کے عمل کی تفصیل جاننے کے بعد ہی طے ہوسکتا ہے مشین، سر کو جسم سے جدا کردیتی ہے تو اسکے مکروہ تحریمی ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے (چاہے شرعی ذبیحہ کی اور سب شرطیں پائی جاتی

ہوں) اس کے بعد غور طلب بات یہ ہے کہ مشین کے عمل کو انسان کا عمل حقیقتاً کہا جاسکتا ہے یا نہیں ؟ اور غور و فکر سے پتہ ہے کہ مشین کو حرکت دینے والا انسان "سبب" تو کہا جا سکتا ہے، فاعل (باصطلاح فقہ "مباشر") نہیں کہا جاسکتا، اسکا ایک قرینہ یہ ہے کہ بالفرض کوئی مشین ایسی ایجاد ہو جائے جو انسان سے مثلاً (مشین کا بٹن دبانے سے (نماز کی تمام مطلوبہ حرکات ادا کر دے تو کیا یہ سمجھا جائے گا کہ اس شخص نے نماز ادا کرلی ؟ خواہ بٹن اس نے دبایا ہو۔ ظاہر ہے کہ جواب نفی میں ہوگا۔ وجہ اسکے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ مشینی عمل کو حقیقتاً انسانی عمل (انتقالات انسانی) اس صورت میں نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ اسے مشینی فعل ہی سمجھا جائیگا۔ اسی بناء پر کسی مسلمان کا (یا کتابی کا) گلا کاٹنے والی مشین چلاتے وقت بسم اللہ کا پڑھنا کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ مشین کا حرکت دینا، چھری کے (گلے پر) چلانے کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ چھری جو براہ راست گلا کاٹتی ہے۔ انسان اسے حرکت دیتا ہے۔ برخلاف مشین کے کہ اسے چلانے والا، دراصل اس انجن کو حرکت دیتا ہے جس سے براہ راست یا بالواسطہ، گلا کاٹنے والی چھری چلے گی۔ اسی طرح مشین چلانے اور گلا کاٹنے والے آلہ کے درمیان کم سے کم ایک ورنہ دو۔ واسطہ حائل ہوگا اور "واسطہ" کی موجودگی میں یہ کہنا (مجازاً صحیح ہو تو ہو۔) حقیقتاً درست نہ ہوگا کہ ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھی گئی بلکہ قریب قریب یہ ایسا ہی ہوگا جیسے کسی جانور کو ٹرینڈ کر کے یعنی گلے پر چھری چلانے کی مشق کرا کے، کسی نے بسم اللہ پڑھ کر بھیجا کہ وہ جانور دوسرے جانور کو ذبح کر دے (ظاہر ہے کہ یہ ذبیحہ حلال نہ ہوگا)

ہاں اگر حلق پر چھری چلانے کا عمل انسانی ہاتھ سے انجام پاتا ہو۔ بقیہ کام۔ مثلاً کھال الگ کرنا، گوشت کے پارچہ بنانا وغیرہ مشین سے انجام دئے جاتے ہوں اور حلق پر چھری چلانا والا مسلمان (یا صحیح معنی میں کتابی یہودی وغیرہ) جانور کو ذبح کرتے وقت بسم اللہ اللہ اکبر[۴] پڑھے تو ایسا جانور حلال ہوگا اگر کوئی دوسرا مانع شرعی نہ ہو تو اسے کھانا درست ہوگا۔

لیکن اگر حلق پر چھری چلانے، حلق کاٹنے کا بھی عمل مشین سے ہوتا ہے تو اس عمل

سے علاوہ مذکورہ بالا سبب کے وہ شرعی حکم پورا نہیں ہوتا جو ذکوہ (ذبیحہ شرعی) کا مسلمانوں کو دیا گیا ہے، اور جس کی بنا پر ہی جانور حقیقتاً حلال ہوتا ہے یہاں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ مجموعی طور پر جانوروں کی حلت وحرمت خالص "امر تعبدی" ہے یعنی شرعی بات، اور کتاب سنت سے براہ راست معلوم وثابت ہونے والی چیز ہے۔ اسی وجہ سے اس میں دوسری استعمالی اشیاء کے برخلاف بہت سی زائد پابندیاں ہیں ان پابندیوں میں سے ہر ایک کا لحاظ ضروری ہے کیونکہ ایک کے ترک سے بھی حلت فوت ہو سکتی ہے (اور جانور کا کھانا حرام ہو سکتا ہے)

ان سب امور کے پیش نظر رکھتے ہوئے یہی راجح بلکہ متعین معلوم ہوتا ہے کہ مشینی ذبیحہ (جس میں جانور بھی مشین سے کاٹا جاتا ہو) حلال نہیں ہے چاہے مشین چلاتے وقت کسی مسلمان نے یا کتابی یعنی صحیح معنی میں اہل کتاب میں سے کسی نے بسم اللہ اللہ اکبر پڑھ لیا ہو۔ راقم الحروف نے ہندوستان سے باہر افریقہ کے ایک غیر مسلم ملک میں ایسے) مذابح دیکھے ہیں جن میں حلق پر چھری چلانے کا کام تو انسان انجام دیتا ہے بقیہ تمام کام مثلاً کھال ادھیڑنا جسم کے الگ الگ ٹکڑے کرنا، الائش نکالنا مشین انجام دیتی ہے اور جن مقامات کے مشینی مذابح کو راقم نے دیکھا وہاں کے حساس اور باشعور مسلمانوں کے "جمعیۃ" نے مذابح کے غیر مسلم مالکین سے یہ طے کر رکھا ہے کہ وہ حلال گوشت کیلئے شرعی طریقہ سے ذبح کرنے والے اہل افراد۔ ان مذابح کو دے گی اور ان کا خرچ بھی خود برداشت کرے گی جو حلق پر چھری چلانے کا عمل بطریق شرعی انجام دینگے پھر اس کے بعد اسی "جمعیہ" کے نمائندے آخر تک نگرانی رکھیں گے تاکہ شرعی طریقہ سے ذبح شدہ جانور دوسرے جانوروں سے ممتاز رہیں تاآنکہ ان کے پارچے، مسلم گوشت فروشوں کے حوالہ کئے جائیں یا ان کا گوشت مخصوص ڈبوں میں پیک کیا جائے جس پر "حلال" کی مہر لگی ہو اسی طرح شرعی طریقہ ~~جانور~~ (ذبح حلال) کے ہر ہر حصے پر "حلال" کی مہر لگائی جاتی ہے (ان ہی نمائندوں کی موجودگی میں)

یہ مذابح جنہیں راقم نے دیکھا اتنے بڑے ہیں کہ پورا کارخانہ بلکہ "مل MILL" معلوم

ہوتے ہیں ان میں جانور کے مذبح میں داخل ہونے سے لے کر ان کا گوشت ڈبوں میں پیک ہونے (یا پارچے، گوشت فروشوں کے حوالے کئے جانے) تک ہر عمل مشین کے ذریعہ بسرعت لتے مربوط اور منظم طریقہ پر انجام پاتا ہے کہ حیرت افزا خوشی ہوتی ہے اس سے بھی زیادہ خوشی وہاں کے مسلمانوں کے نمائندوں کی بیدار مغزی، نیز مؤثر تدابیر اختیار کرنے پر ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے غیر مسلم اکثریت والے اور سخت گیر حکمرانوں کے ملک میں بھی مسلمانوں کو وافر مقدار میں ہر جگہ باسانی حلال گوشت بڑا، چھوٹا دونوں قسم کا میسر ہے ان بیدار مغزوں میں دو نام۔ مولانا محمد قاسم سیما اور مولانا عبدالحق عمرجی بہت نمایاں ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حسن تدبیر، بیدار مغزی اور سلیقہ کے ساتھ کی گئی کوشش کے اچھے نتائج، بد سے بدتر حالات و مقامات میں بھی رونما ہو سکتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆ز☆☆

(1) ترجمہ: جو عمرہ کی عبادت کا اجر بھی حج کے ساتھ حاصل کرنا چاہے وہ ہدی (قربانی) جو باسانی ملے پیش کرے۔

(2) تمتع۔ قران افراد حج کی تین قسمیں ہیں۔ تفصیل مسائل حج کی کتابوں میں دیکھئے۔

(3) دیکھئے " الفقہ علی المذاہب الاربعہ " قسم العبادات ص 572 مبحث القران والتمتع۔

(4) یا اس کے ہم معنی اور کلمات پڑھ لئے جائیں تب بھی ذبیحہ درست ہوگا۔ کتابی کیلئے بھی۔ بقول راجح یہی شرط ہے کہ ذبح کرتے وقت وہ اللہ کا نام لے۔ اللہ کے علاوہ کسی اور کا۔ مثلاً عیسیٰ علیہ السلام کا نام ہرگز نہ لے (خواہ کسی زبان میں اللہ کے نام لیکر ذبح کیا جائے ذبیحہ درست ہوگا۔ البتہ بسم اللہ اللہ اکبر " کہنا مسنون ہے۔)

"سول میرج" کا شرعی حکم

سول میرج (عدالت کے ذریعہ نکاح) کا شرعی حکم دریافت کرنے سے پہلے شرعی طریقہ نکاح کا سامنے آجانا ضروری ہے (تاکہ اس کے جان لینے کے بعد سول میرج کا حکم معلوم کرنا آسان ہوجائے) اس لئے پہلے نکاح صحیح کا شرعی طریقہ لکھا جاتا ہے وہ یہ ہے

مرد اور عورت جو شرعی طور سے ایک دوسرے سے نکاح کرلینے کے مجاز ہوں ان میں سے کوئی ایک فریق براہ راست یا وکیل کے توسط سے دوسرے کو اپنی ذات سے نکاح کرنے کی زبانی پیشکش کرے اسے اصطلاح فقہ میں "ایجاب" کہتے ہیں اور دوسرا فریق اس پیشکش کو اسی مجلس میں قبول کرلے اسے اصطلاح فقہ میں "قبول" کہتے ہیں اور یہ دونوں "ایجاب و قبول" ان الفاظ میں ہوں جو نکاح کا صریح مفہوم رکھتے ہیں (بعض غیر صریح الفاظ سے بھی بشرط نیت نکاح صحیح ہوجاتا ہے) اور کلام کا انداز یقینی اور جزمی ہو۔ وعدہ کا اندازہ ہو، اسی وجہ سے ایجاب و قبول میں ماضی کے صیغے استعمال کئے جاتے ہیں اور یہ ایجاب و قبول کم سے کم دو مسلمان عاقل و بالغ مردوں کے سامنے ہو، اگر یہ سب باتیں پائی جائیں جن میں ایک اہم بات دو مسلمان مردوں کی موجودگی میں ایجاب و قبول ہونا ہے، تو شرعاً نکاح صحیح ہوجائے گا۔ اگر ایک بات بھی ان میں سے نہیں پائی گئی تو نکاح صحیح نہ ہوگا بلکہ فاسد ہوگا یہ تفصیل تمام متعلقہ کتب فقہ میں موجود ہے (مثال کے لئے دیکھئے شامی ج 2 ص 361 تا 366) اسکے بعد اصل سوال کا جواب جاننے کے لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ سول میرج کا کیا طریقہ ہے؟ غور کرنے سے اس کی تین شکلیں سامنے آتی ہیں۔

(1) عدالت کے سامنے مرد و عورت تحریری نکاح کا معاہدہ کریں اور عدالت اس معاہدہ کو قانونی شکل دے کر تصدیق کردے، اس طور پر کہ مرد و عورت دونوں نے صرف اپنی اپنی تحریریں

کسی حاکم کے سامنے پیش کی ہوں (زبانی ایجاب و قبول نہیں ہوا اور نہ دوسری شرطیں پائی گئیں) بس صرف دونوں نے درخواستیں گزاردیں (اس مضمون کی) کہ ہم دونوں کو رشتہ زوجیت میں منسلک کردیا جائے (یا اسی جیسے مفہوم کی دوسرے الفاظ میں) اور حاکم نے ان کی درخواست قبول کرکے ان دونوں کے درمیان میاں بیوی کا تعلق قائم کردینے کا فیصلہ کردیا یا معاہدہ کرادیا تو اسطرح کا معاہدہ شرعاً نکاح صحیح کہلانے کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس میں نہ شاہدین ہیں اور نہ زبانی ایجاب و قبول ہوا حالانکہ دونوں فریق (ناکحین) کے لئے ایجاب و قبول ضروری ہے[1]۔ اسے فقہی اصطلاح میں نکاح فاسد کہیں گے۔

(2) عدالت کے سامنے ان دونوں نے ایجاب و قبول کے الفاظ سے بھی ادا کئے (تحریری درخواستوں کے علاوہ) اور اس وقت وہاں دو مسلمان مرد موجود نہ ہوں تو ایسا نکاح بھی نکاح فاسد رہے گا۔

(3) ہاں اگر عدالت میں دونوں نے زبانی ایجاب و قبول کیا اور وہاں دو مسلمان مرد اس وقت موجود تھے تو یہ نکاح شرعاً بھی درست ہو جائے گا۔ لہذا اس کے بعد وہ تمام حقوق و واجبات ایک دوسرے پر (ایک دوسرے کے) ذمہ لازم ہوں گے جو عام طریقہ پر کئے گئے نکاح صحیح کے بعد ہوتے ہیں۔

نکاح شرعاً صحیح ہونے کی صورت میں اس تعلق کے بعد جو اولاد ہوگی وہ ظاہر ہے کہ ثابت النسب بھی ہوگی اور تمام شرعی حقوق پانے کی مستحق ہوگی جو جائز اولاد کو حاصل ہوتے ہیں جن میں حق وراثت بھی۔ لیکن فاسد نکاح کی صورت میں مرد و عورت کے درمیان جنسی تعلق قائم کرنا ہی جائز نہیں اور اگر جنسی تعلق قائم کرلیا گیا تو دونوں گناہگار ہوں گے اگرچہ جنسی تعلق (نکاح فاسد کی صورت میں) قائم کرلینے سے مرد پر مہر مثل دینا واجب ہوتا ہے۔ تفریق کے بعد عورت پر عدت لازم ہوگی اور اگر جنسی تعلق کے نتیجہ میں بچہ ہوجائے تو بچہ کا نسب تو (نکاحِ فاسد کی صورت میں) اس

مرد سے ثابت ہو جائے گا لیکن وراثت کا حق ثابت نہ ہو گا اور نکاح فاسد کا فسخ کرنا ضروری ہو گا (فسخ کے بعد دونوں چاہیں تو پھر نکاح صحیح کر سکتے ہیں) ورنہ جب تک فسخ نہ کریں گے دونوں برابر گناہ گار ہوں گے، جیسا کہ تمام کتب فقہ میں موجود ہے۔ مثلاً در مختار ص481 تا 484 ج2 میں ہے

"یجب مہر المثل فی النکاح الفاسد و ہو الذی فقد شرطا من شرائط الصحة۔ کشہود بالوطی فی القبل ــــ و یثبت لکل واحد منہما فسخہ ــــ خروجا عن المعصیہ فلا ینافی وجوبہ بل یجب علی القاضی التفریق بینہما (ان لم یتفرقا ــ شامی) ویجب العدة بعد الوطی من وقت التفریق ویثبت النسب احتیاطا (اما الإرث فلا یثبت شامی) بلا دعوة الخ۔ (۲)

اس تفصیل کے بعد "سول میرج" کی ایسی صورت جس میں صحت نکاح کی شرطوں میں سے کوئی ایک بھی نہ پائی جائے تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ نکاح صحیح نہیں ہوا۔ لہذا علاحدگی ضروری ہے ورنہ دونوں گنہگار ہوں گے۔ لیکن جنسی تعلق قائم ہونے کی وجہ سے اگر اولاد ہو گئی تو اس کا نسب تو باپ سے ثابت ہو گا مگر وہ اولاد باپ کی وراثت کی مستحق نہ ہوگی۔ اور عدالتی کاروائی کے فوراً بعد صحیح طریقہ پر نکاح کر لیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ دونوں کا تعلق زوجیت شرعا صحیح ہو گیا اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کو وہ حقوق حاصل ہوں گے جو نکاح صحیح سے حاصل ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہر ایک پر وہ ذمہ داریاں بھی عائد ہوں گی جو نکاح صحیح سے عائد ہوتی ہیں اور اس کے نتیجہ میں ہونے والی اولاد کا نسب بھی ثابت ہو گا اور وہ وراثت کی بھی حقدار ہوگی اور یہ مرد و عورت اس تعلق کے قائم کر لینے سے گنہگار بھی نہ ہوں گے اگر نیت صحیح ہے تو اجر کے مستحق ہوں گے۔

ایک وضاحت یہاں یہ وضاحت کرنا تو ضروری نہیں معلوم ہوتا..... کیونکہ ہر واقف جانتا ہی ہے۔ کہ شرعاً نکاح کا رشتہ دو مسلمان (اگر مرد، اور یہودی یا عیسائی عورت (بشرطیکہ صحیح معنی میں وہ یہودی یا عیسائی ہو۔ بے دین یا منکر خدا نہ ہو۔) سے بھی ہو سکتا ہے اسکے علاوہ جتنی شکلیں ہیں ان میں نکاح کے نام پر کیا ہوا کوئی بھی معاہدہ شرعاً نکاح نہیں کہلائے گا۔ بلکہ اس غیر شرعی معاہدہ کی رو سے مرد و عورت کے درمیان اگر اس طرح کے تعلقات قائم ہو گئے جیسے کہ زوجین کے درمیان

ہوتے ہیں اور مسلمان عورت کے درمیان کسی ملکی عدالت میں نکاح کے نام سے کوئی معاہدہ ہوگیا۔ (خواہ اس معاہدہ کے وقت دو مسلمان گواہ بھی موجود رہیں اس کے علاوہ اور بھی نکاح کے صحیح ہونے کے اسباب پائے جاتے ہوں تب بھی) (وہ شرعی طور پر نکاح نہیں ہوگا اور اسکے نتیجہ میں ہونے والی اولاد کا نسب بھی باپ سے ثابت نہ ہوگا (بلکہ اسلامی حکومت ایسے جوڑے کو سزا دلوائے گی) اور نہ کوئی ایسا حق ایک کا دوسرے پر عائد ہوگا جو نکاح کی صورت میں ہوتا ہے۔

(نوٹ) نکاح و طلاق، نیز اس کے متعلقات پر تفصیلی بحث راقم سطور اپنی کتاب معاشرتی مسائل" میں کرچکا ہے(۴)۔ اسلئے یہاں اس مضوع پر زیادہ گفتگو کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ تفصیل کے طالب اس کا مطالعہ کریں۔

☆☆☆☆☆☆

(1) ردالمحتار ص364 جلد 2

(2) دیکھئے در مختار ص484 جلد 2 مطبوعہ مصر (تقطیع متوسط) اس عبارت کا مفہوم وہی ہے جو اصل کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔

(3) معاشرتی مسائل "دین فطرت کی روشنی میں" شائع کردہ "مجلس تحقیقات شرعیہ" ندوۃ العلماء لکھنو۔

مروجہ جہیز کی رسم کا

شرعی حکم؟

اس موضوع پر راقم کا ایک مستقل رسالہ بھی کئی سال پہلے متعدد بار شائع ہو چکا ہے[1] تفصیل کے طالب اسے ملاحظہ کریں یہاں اس بارے میں بس مختصر و ضروری گفتگو کی گئی ہے۔

یہ حقیقت تسلیم کرنے میں شاید ہی کسی صاحب کو تامل ہو کہ مسلمانوں نے اسلامی تعلیمات اور شرعی احکام سے روگردانی کا رویہ اختیار کر کے آخرت کے خسارہ کا خطرہ مول لینے کے ساتھ دنیاوی نقصانات بھی بہت اٹھائے ہیں۔ اس بنا پر یہ توقع بے جا نہ تھی کہ کم سے کم ان احکام شرعی کی خلاف ورزی سے تو باز آجائیں گے جن پر عمل نہ کرنے کے نتیجہ ہی میں پیہم ناکامیوں اور رسوائیوں کا سامنا کرنا پڑا ہے لیکن افسوس! کہ عوام کی روش میں کسی خاص تبدیلی کے آثار تک نظر نہیں آرہے ہیں۔

سب سے زیادہ خلاف ورزی معاشرتی شعبہ میں یوں تو شرعی احکام کے ہر شعبہ کی خلاف ورزی عام ہے لیکن معاشرتی اور معاملاتی شعبوں میں شرعی احکام کی پامالی جس قدر ہو رہی ہے شاید بعض دوسرے گوشوں مثلاً عبادات میں اتنی نہیں ہے اور اس میں بھی آج کل غالباً سب سے بڑھ کر اور دور رس مہلک نتائج کی حامل خلاف ورزیاں، شادی بیاہ کے موقع پر مختلف رسموں کی پابندیوں اور فضول خرچی کی شکل میں کی جارہی ہیں، مثلاً محض نام و نمود اور شہرت کی خاطر بڑے پیمانہ کی دعوت و ضیافت جس میں بسا اوقات قرض بلکہ

سودی قرض تک لینے کی نوبت آجاتی ہے جس سے مدتوں سبکدوشی حاصل نہیں ہوتی ۔ لڑکی یا اولیاء سے باراتیوں کے لئے کھانے کا مطالبہ کرنا شرعاً ممنوع ہے۔

زمانۂ حال کی سب سے خطرناک رسم۔ جہیز و تلک ادھر کچھ مدت سے ایک خطرناک رسم جو شرعی تقاضوں ہی کی ضد نہیں بلکہ صدیوں کے رواج کے بھی خلاف ہے ۔ جہیز و تلک کے نام سے پھیل گئی ہے اسکی جتنی بھی مذمت کی جائے کم ہے ۔ شادی کے وقت لڑکی یا اسکے اولیاء سے لمبے چوڑے ۔ جہیز اور گرانقدر رقوم کے مطالبہ (جسے " تلک " کہا جاتا ہے) کا رواج برابر بڑھ رہا ہے اس پر زیادہ فکر و تشویش اس لئے بھی ہے کہ دیکھتے ہی دیکھتے یہ رسم عام ہوتی جارہی ہے یہ مطالبہ بسا اوقات اتنی زیادہ رقم کا ہوتا ہے کہ غریبوں کا تو ذکر ہی کیا ۔ درمیانی آمدنی والوں کے لئے بھی اس کا پورا کرنا آسان نہیں ہوتا ۔ اس مذموم رسم کے نتیجہ میں ایسے ایسے ہولناک واقعات رونما ہو رہے ہیں کہ ان کی تفصیل جان کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں ۔ ایک کھلا ہوا نقصان تو یہ سامنے آرہا ہے کہ بہت سی لڑکیاں اس لئے بغیر شادی کے بوڑھی ہوجاتی ہیں کہ ان کے یا ان کے سرپرستوں کے پاس شوہر کو " خریدنے " کے لئے رقم نہیں ہوتی اور شادی نہ ہونے کی وجہ سے جو برائیاں پھیل سکتی ۔ بلکہ پھیل رہی ہیں (مثلاً قحبہ خانوں کی آبادی بڑھ رہی ہے خودکشی کے واقعات بکثرت ہو رہے ہیں اور بعض مرتبہ مرتد ہونے کی نوبت آجاتی ہے) اس کا بھی تھوڑا بہت علم ہر باخبر کو ہے ۔

عورت سے جہیز کا مطالبہ فطرت سلیم کے برعکس یہ رسم یقیناً فطرتِ انسانی کے لحاظ سے بھی الٹی ہے اور شریعت کے عطا کردہ قانونی مزاج کے اعتبار سے بھی کیونکہ اللہ

نے "عورت" کو اس کی صنفی خصوصیات کے لحاظ سے۔ جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ علیہ نے بھی "حجۃ اللہ البالغۃ" میں اشارہ کیا ہے۔[۲] مطلوب بنایا ہے اور مرد کو طالب یہی وجہ ہے کہ مرد پر بوقت نکاح مہر لازم کیا ہے عورت پر نہیں[۳] (بلکہ وہ تو مہر پانے کی مستحق قرار دی گئی ہے) اس لئے یہ قبیح رقم کم سے کم مسلمانوں میں کچھ عرصہ پہلے تک عام نہیں تھی اور غالباً پچاس برس یا اس سے زیادہ عمر کے لوگ ابھی اس بات کو بھولے نہ ہوں گے کہ لڑکے کی شادی ہندوستان کے اکثر خطوں میں ایک مسئلہ (Problem) ہوتی تھی۔ لڑکی کی نہیں۔

لیکن اب ہندوستان کے مسلمان بالخصوص حیدرآباد۔ بہار۔ یوپی وغیرہ کے لوگ۔ جہیز کے مطالبات کی رسم۔ بلکہ وبا میں اس طرح گرفتار ہیں کہ اس سے نجات اور چھٹکارے کی کوئی راہ نظر نہیں آرہی ہے۔ اور اسکی وجہ سے ہولناک مشکلات میں مبتلا اور خطرناک اندیشوں سے دوچار ہیں۔ اس نئی صورت کا بھی حکم ان ہی نصوص و فتاوی سے بآسانی معلوم ہوسکتا ہے جن میں لڑکے سے مطالبہ کو حرام بتایا گیا ہے کیوں کہ جب لڑکے سے مطالبہ کرنا حرام ہے تو لڑکی سے مطالبہ کرنا بطریق اولی حرام ہوگا ایسے مطالبہ کی بنیاد پر ملنے والی رقم شرعاً "رشوت" ہوگی جس کا لینا دینا اور اسکے لئے واسطہ بننا سب حرام ہے اور از روئے حدیث ایسے سب لوگ ملعون[۴] ہیں اس رقم کا واپس کرنا شرعاً واجب ہے۔ جیسا کہ "قنیہ" کے حوالے سے علامہ شامی نے نقل کیا ہے[۵] "وفی القنیۃ الرشوۃ یجب ردھا ولا تملک"...... قنیہ فقہ کی معتبر کتاب میں ہے کہ رشوت کا واپس کرنا ضروری ہے (کیونکہ) لینے والا مالک نہیں بنتا۔[۶] "رشوت" کے معنی "مجمع البحار" میں یہ بتائے ہیں "حیلہ بازی سے کام نکالنے کے لئے (مال کو) ذریعہ بنانا"۔ (وصلۃ الی الحاجۃ بالمصانعۃ)[۷]

جہیز" نقد رقم اور سامان" رشوت کے حکم میں

نقد رقم کی طرح سامان کی فرمائش بھی اسی حکم میں آتی ہے یعنی "جہیز" مانگنے کا بھی شرعاً یہی حکم ہے، خلاصہ یہ کہ لڑکے (یا اسکے اولیاء) کی جانب سے لڑکی (یا اسکے اولیاء) سے اس طرح کا جو بھی بوقت نکاح (نکاح سے پہلے) مطالبہ ہوگا، وہ شرعاً غلط اور ناجائز ہوگا، اور اس مطالبہ (۸) کے نتیجہ میں جو کچھ لڑکی کی طرف سے لڑکے کو یا اسکے عزیزوں کو دیا جائے گا، وہ مال حرام (رشوہ) ہوگا (اگر اس کا نام "ہبہ" رکھ دیا جائے تو فقہی اصطلاح میں یہ ہبہ باطل ہوگا (اس لئے کہ اس مال کا استعمال بھی لینے والے کے لئے حرام ہوگا۔ (یہاں چند حوالے لیے ذکر کئے جاتے ہیں جو صراحۃً لڑکی سے مطالبہ کے بارے میں ہیں مثلاً حنفی فقہ کی معتبر ترین کتاب "فتاوی قاضی خاں" میں ہے (کتاب النکاح۔ فصل فی النکاح علی الشرط)

امراہ طلقھا زوجھا فارادت ان یتزوجھاالزوج فقال الزوج لا اتزوجک حتی تھبینی مالک علی من المھر فوھبت مھرھا علی ان یتزوجھا، قال ابوالقاسم الصفا ر رحمہ اللہ تعالی الھبہ باطلہ، وفی الشرط او لم یف لانھا جعلت المال عوضا للزوج علی نکاحھاوفی النکاح لایکون العوض علی المرأۃ۔ (۹)

ایک شخص نے اپنی بیوی کو (ایک یا دو) رجعی طلاق دی پھر دوبارہ اسی عورت نے اس طلاق دینے والے شخص سے نکاح کرنا چاہا تو اس نے یہ شرط لگائی اور عورت سے کہا کہ تم پہلے نکاح سے واجب ہونے والا مہر جب تک نہ دوگی (یا ساقط نہ کروگی) تب تک نکاح نہ کرونگا "اس مسئلہ کا حکم........ یہ ہے کہ اگر وہ عورت مہر دے دیگی تب بھی اس کا دینا صحیح نہ ہوگا اور شرعاً یہ ہبہ باطل ہوگا، خواہ وہ وعدہ پورا کرے یا نہ کرے کیونکہ اس شکل میں عورت پر نکاح کا مالی عوض دینا لازم آتا ہے حالانکہ شریعت نے عورت پر نکاح کا کوئی مالی عوض عائد نہیں کیا ہے۔

اس مسئلہ میں خاص طور پر یہ بات قابل غور ہے کہ ہونے والا شوہر اپنی "منگیتر"

(مخطوبہ) سے الگ سے کوئی مالی مطالبہ نہیں کررہا ہے ،بلکہ اس (شوہر) پر سابق نکاح کی وجہ سے جو حق عورت کا واجب تھا وہ اس سے صرف اسکے ساقط کرنے کا مطالبہ کررہا ہے (یا اپنی دی ہوئی رقم یا مال واپس لینا چاہتا ہے) اسے بھی جائز نہیں بتایا گیا ۔ اگر نقد یا سامان کا ہونیوالے شوہر کی جانب سے مستقل مطالبہ ہو تو مسئلہ کی سنگینی اور اسکی حرمت میں شدت کتنی آجائیگی؟ اس کا اندازہ کسی صاحب علم کیلئے مشکل نہیں ،مزید قابل توجہ بات اس مسئلہ کی وہ دلیل ہے جس کی بنیاد پر یہ حکم شرعی اخذ کیا گیا ہے یعنی یہ کہ شریعت نے عورت پر نکاح کا کوئی مالی بدل نہیں مقرر کیا ہے (بلکہ مرد پر کیا گیا ہے) اس اصول و دلیل کو سامنے رکھ کر اس صورت حال کا حکم جو یہاں زیر بحث ہے باسانی معلوم کیا جاسکتا ہے کہ مطالبہ کے نتیجہ میں زوج کو (از جانب زوجہ) جو کچھ دیا جائے گا وہ شرعا جائز نہ ہوگا اور اسکے نتیجہ میں حاصل شدہ مال حرام ہوگا تقریبا یہی بات فتاوی عالمگیری میں بھی ملتی ہے (دیکھئے ج 1 ص 317 طبع 1310ھ)

علامہ ابن حزم الظاہری (ف 456ھ) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "المحلی" میں واضح طور لکھا ہے کہ عورت کو جہیز دینے پر مجبور کرنا قطعا جائز نہیں ہے نہ مہر کی رقم سے اور نہ کسی دوسرے مال سے ،اصل عبارت یہ ہے:

لایجوز ان تجبر المراه علی ان تتجهز الیه بشئی اصلا لامن صداقها ولا من غیره من سائر مالها والصداق کله لها تفعل فیه کله ماشاءت۔ (۱۰)

عورت کو کچھ بھی جہیز دینے پر مجبور کرنا قطعا جائز نہیں نہ مہر کی رقم سے اور نہ اسکے کسی دوسرے مال سے ،پورا مہر اسی کا ہے اور اسے اس پر پورا حق ہے جو چاہے کرے

جہیز کی رسم غیر مسلموں کی نقل

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے یہ صورت حال کہ عورت (مخطوبہ) سے رقم یا سامان کا مطالبہ ہو ۔کم سے کم مسلمانوں میں ۔ نئی ہے غالبا برادران وطن سے جس طرح اور بہت سی قبیح وخطرناک رسمیں لے لی گئیں ہیں ایسی ہی ایک رسم یہ بھی لے لی گئی

شاید اس کی بنیادی وجہ بھی وہی ہے جو انکے یہاں ہے یعنی لڑکیوں کو وراثت میں حصہ نہ دینا، جو بد قسمتی سے مسلمانوں میں بھی رواج پاگیا ہے حالانکہ دیگر شرعی ورثہ کی طرح لڑکیوں کو بھی ---- ان کے شرعی حصہ کے مطابق --- وراثت دینا ضروری ہے، کیونکہ قرآن مجید میں اسے "فریضہ"(۱۱) قرار دیا گیا ہے مگر افسوس کہ اس "فریضہ" کو عام طور پر ترک کیا جارہا ہے جس کی ایک نقد سزا مسلمانوں کو ..... بعید نہیں کہ .... جہیز اور تلک کے عذاب کی شکل میں مل رہی ہو۔ اسی مسئلہ سے متعلق دارالعلوم دیوبند کے سابق مفتی اعظم حضرت مولانا عزیز الرحمن صاحب کے مجموعہ فتاوی سے ایک سوال و جواب ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔

(سوال نمبر 370) ایک شخص نے نکاح کی تجویز کی، بعد کو معلوم ہوا کہ لڑکی چھوٹی ہے پھر اس لڑکی کے عوض دوسری لڑکی تجویز کی اور لڑکی کے ہمراہ دو سو روپئے دئے یہ صورت جائز ہے یا نہیں ہے یعنی لڑکی بھی دی اور دو سو روپئے بھی، اس سوال کا جواب مفتی صاحب موصوف یہ لکھتے ہیں۔

جواب: اگر دوسری لڑکی کے اولیاء راضی ہیں تو نکاح درست ہے اور دو سو روپئے لینا حرام ہے (کیونکہ) یہ رشوت ہے اس کو واپس کرنا چاہئے(۱۲) "اس جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ صورت مسئلہ یہی رہی ہوگی کہ دوسری (بڑی) لڑکی سے شادی کرنے پر لڑکا (یا اسکے اولیاء) اسی شرط پر راضی ہوئے ہوں گے کہ لڑکی (یا اسکے اولیاء) دو سو روپئے یا کوئی معتد بہ رقم دیں اس لئے یہ رقم دی گئی۔ یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ مطالبہ جس طرح "صراحۃ" ہوتا ہے اسیطرح دلالۃ (اشاروں کنایوں میں یا رواج کے طور پر) بھی ہوتا یا ہوسکتا ہے ایسی صورت میں یعنی غیر صریح مطالبہ کی صورت میں بھی شریعت کا حکم صریح مطالبہ والی شکل کا سا ہوگا۔(۱۳)

لیکن اگر صریح مطالبہ نہ ہو تو ممانعت کا حکم تب لگے گا جب کہ غالب گمان یہ ہو کہ جہیز یا نقد کی فلاں .... مقدار اگر نہ دیجائے گی تو یہ رشتہ منظور نہیں کیا جائے گا۔(۱۴) یا رشتہ ہو جانے پر انقطاع تعلق یا شدید ایذا رسانی وغیرہ کی شکل پیدا ہونے کا خطرہ ہو۔

لیکن اگر کسی طرف سے کوئی مطالبہ صاف الفاظ یا اشاروں کنایوں میں بھی نہ ہو تو پھر کچھ بھی لینا دینا بالکل جائز ہوگا بشرطیکہ اس کا مقصد نام و نمود یا اس جیسی اور کوئی فاسد غرض نہ ہو اور بخوشی اور بآسانی مہیا کر کے دیا لیا گیا ہو۔(۱۵)

کیا جہیز دینا سنت ہے؟ مگر جہیز چاہے ان سب شرطوں کو ملحوظ رکھ کر دیا گیا ہو جن کا ذکر اوپر آیا، پھر بھی اس نام سے ایسا لین دین جس کا مدت سے رواج چل رہا ہے اسے سنت سمجھنا محل نظر ہے کیونکہ اول تو رواجی جہیز میں عموماً یہ نہیں دیکھا جاتا کہ ہونے والے داماد کو اس سامان کی ضرورت ہے بھی یا نہیں؟ بلکہ وہ اگرچہ بیحد خوشحال ہو تب بھی دیا جاتا ہے۔

بعض لوگ حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اپنی ایک صاحب زادی حضرت زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی شادی کے وقت "ہار" دینا بھی جہیز کے سنت ہونےکے لئے سند خیال کرتے ہیں لیکن یہ سند بہت زیادہ کمزور ہے کیونکہ .... یہ فعل ام المومنینؓ کا تھا (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں تھا) اور وہ بھی قبل از نبوت زمانہ میں۔

ابو العاصؓ سے حضرت زینبؓ کی شادی جس میں ہار دیا گیا تھا۔ کا قبل از نبوت ہونا معروف و مستند مؤرخ عبدالملک بن ہشام (المتوفی 213ھ 218) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "سیرہ ابن ہشام" میں زیر عنوان "سبب زواج ابی العاص من زینب"(۱۶) بیان کیا ہے۔

علاوہ ازیں مشہور حافظ حدیث ابن حجر عسقلانی نے صحابہ کے احوال پر اپنی مستند ترین کتاب "اصابہ" میں ابو العاص کے تذکرہ میں جو انداز اختیار کیا ہے اس سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے(۱۷) اسی طرح حضرت فاطمہؓ کو ان کی شادی کے وقت جو گھریلو سامان دیا گیا تھا اسے بھی موجودہ جہیز کے رواج کے سنت ہونے کیلئے سند بنانا درست نہیں۔

حضرت فاطمہ رضؓ کے جہیز کی حقیقت کیونکہ اللہ کے رسول کا چار بیٹیوں میں سے صرف ایک بیٹی حضرت فاطمہؓ کو سامان دینا اس غرض سے تھا کہ حضرت علیؓ کی مستقل علیحدہ سکونت کا انتظام نہ تھا، اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سرپرست بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے(۱۸)

ان سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ گھریلو سامان جو حضرت فاطمہؓ کو آپ نے بوقت رخصتی (یا اس کے بعد) دیا تھا، وہ خود حضرت علیؓ کی طرف سے فراہم کردہ رقم سے خرید کر دیا تھا، جس کی صراحت سیرت کی کتابوں میں ملتی ہے (مثلاً دیکھئے "شرح مواہب" ج 2 ص 3 و 4)

ہندوستان کے مشہور عالم مولانا مفتی عنایت احمد کاکوروی اپنی مقبول عام سیرت کی کتاب "تواریخ حبیب الہ" کی چوتھی فصل میں لکھتے ہیں:

"حضرت علی سب دراہم زرہ کی قیمت حضور کی خدمت میں لائے آپ نے ایک مٹھی حضرت بلالؓ کو دی کہ ان درموں کی خوشبو فاطمہؓ کے لئے لے آؤ اور باقی آپ نے حضرت ام سلمہؓ کو دے کر فرمایا کہ اس سے جہیز خانہ داری کا سامان بی بی فاطمہؓ کا کردو ایک پلنگ ....(۱۹)"

فرمائشی جہیز سے بڑھ کر قبیح اور شنیع بلکہ شرمناک رسم وہ ہے جو "تلک" کے نام (یا دوسرے ناموں) سے بعض جگہ رائج ہے جس میں واقعتاً شوہر خریدا جاتا ہے یہ رسم تو ایسی حیا سوز بلکہ انسانیت سوز ہے کہ اسکی مذمت کے لئے الفاظ ملنے مشکل ہیں مگر یہ رسم برابر پھیلتی اور بڑھتی جارہی ہے۔

جہیز کے خوفناک نتائج اس قبیح رسم (جسکی مذمت کیلئے صحیح الفاظ بھی ملنا مشکل ہیں) کیطرف سے تھوڑی سے بھی غفلت برتنا اب کسی طرح جائز نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ اب پانی سر سے اونچا ہوچکا ہے کہ ہر جگہ ہزاروں جوان لڑکیاں خاص طور پر پڑھی لکھی لڑکیاں بن بیاہی بیٹھی ہیں جن میں سے بعض خودکشی تک کرلیتی ہیں(۲۰) اور بعض تو مرتد بھی

ہو جاتی ہیں (العیاذ باللہ)

اس خبیث رسم کو ختم کرنیکے لئے تمام لوگ اپنی سی کوششیں کریں اور جو مؤثر تدبیریں ممکن ہوں اختیار کرنی چاہئیں مثلاً ایسی شادیوں کا مکمل بائیکاٹ کریں جہاں زیادہ جہیز دیتے یا ”تلک جیسی اور کوئی رسم ہوتے دیکھیں اور جس جگہ لڑکے یا اسکے سرپرستوں کو لڑکی والوں سے مطالبات کرتے دیکھیں یا سنیں تو ان کے خلاف ایسی فضا بنائیں کہ ان کا معاشرہ میں رہنا دشوار اور کسی لڑکی کا انہیں ملنا محال ہو جائے نیز اس مسئلہ کی شرعی وسماجی حیثیت نمایاں کر کے اس کی حرمت و قباحت ذہنوں میں بیٹھائی جائے اور بتایا جائے کہ اس طرح کے مطالبہ کے بعد جو مال بھی ملے گا وہ شرعاً رشوت ہوگا جس کا لینا دینا دونوں ایسا ہی حرام ہے جس طرح سود کا لینا دینا۔

مال حرام کا استعمال دنیا و آخرت میں کس درجہ مضرت رساں ہے اس کا ہلکا سا اندازہ اس حدیث سے ہو سکتا ہے۔

لایدخل الجنہ جسد غذی بالحرام (رواہ البیہقی)

حرام غذا سے پلا ہوا جسم جنت میں نہیں جاسکے گا۔

اور حرام مال جب تک بھی استعمال کرتا رہے گا گناہگار رہے گا تو کیا کسی مسلمان کی دینی حس اس درجہ مردہ ہو سکتی ہے کہ وہ پوری عمر گناہ اور ”حرام“ میں بستلا رہے۔۔۔۔

یہ بھی بتانا شاید بے محل نہ ہو کہ حرام طریقہ سے حاصل شدہ چیزوں کے استعمال سے نماز اور دعا بھی اللہ کے یہاں مقبول نہیں ہوتی کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات متعدد موقعوں پر صاف طریقے سے فرمائی ہے (تفصیل کیلئے دیکھئے صحیح مسلم ج 1 ص 326 و مشکوہ ج 1 ص 243 / 242) کیا کوئی ایسا شخص جسے آخرت پر کامل یقین ہو وہ تمام عمر کی نمازیں برباد کرنے اور خداوند تعالی کے یہاں مسلسل گناہ میں بستلا رہنے کی حالت میں

پیش ہونا گوارہ کر سکتا ہے ؟ اگر نہیں تو پھر ایسے تلک اور فرمائشی. جہیز جیسے مال کے لینے سے اسے اس طرح بچنا چاہیے جس طرح سانپ بچھو اور دوسرے زہریلے اور خطرناک جانوروں سے. بچا جاتا ہے۔

یہاں (ایک اور حدیث کا بیان کرنا شاید بے محل نہ ہوگا جس میں فرمایا گیا ہے کہ غیر شرعی طریقہ سے حاصل شدہ مال میں برکت بھی نہیں ہوتی یعنی جلد فنا ہو جاتا ہے بلکہ اکثر اپنے ساتھ بہت سے دنیاوی مصائب اور تکالیف بھی لاتا ہے اور ایسا شخص اگر صدقہ کرتا ہے (جو عموماً مصیبتوں کے ٹالنے کا سبب بنتا ہے لیکن اسکا) تو وہ بھی قبول نہیں ہوتا (اور مصیبتیں نہیں ٹلتیں بلکہ برقرار رہتی ہیں) اور اس کا بھی خطرہ ہے کہ ایسے مال کے استعمال کرنے سے جو اولاد ہو وہ نافرمان اور نالائق ہو۔ اگر ایسا مال مرنیکے بعد تک باقی رہتا ہے تو وہ اپنے پیچھے نہایت خطرناک اثرات چھوڑتا ہے۔ (دیکھئے مشکوۃ ج 2 ص 76)

(1) پہلی مرتبہ مجلس تحقیقات ونشریات اسلام ،، لکھنؤ سے شائع ہوا پھر انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی سے ۔ رسالہ کا نام ہے ،، جہیز یا نقد رقم کا مطالبہ شرعی احکام کی روشنی میں ،، ۔

(2) حجۃ اللہ البالغہ صفحہ 4 جلد 1 (مکتبہ رشیدیہ دہلی)

(3) قرآن مجید کی متعدد آیات اسی پر دلالت کرتی ہیں : مثلا ان تبتغوا باموالکم ..... فاتوھن اجورھن (سورہ النساء ۲۴) وبما انفقوا من اموالھم (نساء 43)

(4) ،، کشف الخفاء ،، میں یہ حدیث جس کا نمبر 2048 ہے بایں الفاظ مذکور ہے ،، لعن اللہ الراشی المرتشی والرائش " رواہ احمد بن منیع عن ابن عمر سندہ حسن وروی الطبرانی عن ابن مسعود انہ قال الرشوہ فی الحکم کفر وھی فی الناس سحت ورواہ احمد و الطبرانی والبزار عن ثوبان بلفظ لعن اللہ الراشی والمرتشی والرائش الذی یمشی بینھما ،، موجودہ زمانہ کے مشہور عالم حدیث شیخ ناصرالدین الالبانی نے حاشیہ مشکوہ میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے دیکھئے حاشیہ مشکوہ جلد 2 صفحہ 339 مطبوعہ دمشق) (5) رد المحتار جلد 4 ص 304 (مطبوعہ دیوبند ۔)

(6) "قنیہ" جلد 2 ص 329)

(7) مجمع البحار جلد 2 صفحہ 329 ۔ رشوت کی ایک جامع تعریف یہ کی گئی ہے ،، اخذ اللاموال علی ترک مایجب علی اللخذ فعلہ او فعل مایجب ترکہ ،، (البحر المحیط جلد 5 صفحہ 533 ۔ تفسیر آیۃ النحل ،، لاتشتروا بعھداللہ ثمنا قلیلا) مطلب یہ ہے کہ جس کام کا نہ کرنا ضروری ہو اسکے کرنے پر یا جسکا کرنا ضروری ہو اسکے نہ کرنے پر مال لینا ۔

(8) مطالبہ خواہ صاف لفظوں میں ہو یا اشاروں کنایوں میں یا رواجی ہو سب کا حکم یکساں ہے تفصیل آگے آرہی ہے۔

(9) فتاوی قاضی خاں جلد 1 صفحہ 378 (مطبع ایشیاٹک لیتھو گرافک طامس بلاک۔ کلکتہ 1835ء عورت پر مالی عوض عائد نہ ہونے اور نکاح میں (عورت کی طرف سے) مال کا ملنا مقصود نہ ہونے کی بات دیگر کتب فقہ مثلاً شامی وغیرہ میں بھی ملتی ہے (دیکھئے دستیمان کی بحث)

(10) "المحلی" جلد 11 صفحہ 119 مکتبہ الجمہوریہ العربیہ۔ بجوار الازہر مصر 1390ھ مطابق 1970

(11) "فریضۃ من اللہ" (سورہ النساء آیت 11)

(12) فتاوی دار العلوم مدلل و محشی جلد ہفتم صفحہ 241۔ (ناشر دار العلوم دیوبند) (13) مشہور قاعدہ "المعروف کالمشروط" شامی جلد 2 صفحہ 652) کی بنیاد پر شرح سیر کبیر میں ہے:۔ المعروف بالعرف کالمشروط بالنص (صفحہ 23 جلد 4)

(14) اس حکم کا ایک ماخذ وسیلہ احمدیہ نامی کتاب کی یہ عبارت ہے "بناء علی عدم رضائه علی تقدیر عدمه" بحوالہ مجموعہ فتاوی مولانا عبدالحی "صفحہ 74 جلد 2۔

(15) اس طرح کے جہیز دینے کا ذکر قدیم زمانہ سے ملتا ہے جس کا پتہ فقہی کتابوں سے بھی ملتا ہے مثلاً دیکھئے۔ بدائع الصنائع للکاسانی جلد 2 صفحہ 242 و صفحہ 309 (مطبوعہ شرکتہ المطبوعات العلمیہ مصر۔ 1327ھ اور جامع الفصولین جلد 1 صفحہ 266 لابن قاضی سماونہ (الطبعۃ الاولی بالمطبعۃ الازہریۃ)

(16) دیکھئے سیرت ابن ہشام ق اول صفحہ 2۔ 651 بلکہ حضرت زینبؓ کی چھوٹی بہنوں۔ حضرت ام کلثومؓ و حضرت رقیہؓ کی شادیاں بھی قبل از نبوت ہوگئی تھیں (دیکھئے زرقانی شرح مواہب۔ جلد 3 صفحہ 198 و سیرت النبی از مولانا سید سلیمان ندوی (صفحہ 340، طبع اول)

(17) دیکھئے "الاصابہ جلد 7 صفحہ 248۔

(18) الاستیعاب صفحہ 38 جلد 1۔ (حافظ ابن عبدالبر)

(19) تواریخ حبیب الہ صفحہ 44 (مطبع نظامی کانپور) حضرت فاطمہؓ کے جہیز کی تفصیل کیلئے دیکھئے راقم الحروف کی کتاب "معاشرتی مسائل" (مجلس تحقیقات ونشریات اسلام ندوہ العلماء لکھنو)

(20) اسکی ایک مثال کانپور کا ایک واقعہ (1990ء کے اوائل کا ہے) جسمیں تین لڑکیوں نے جو...... حقیقی بہنیں تھیں ایک ساتھ خودکشی کی۔ اور ایک پرچہ میں لکھا کہ ہمارے والد ہم تینوں کی شادی کیلئے جہیز کا انتظام نہ کرسکنے کی وجہ سے فکر مند رہتے تھے اس لئے ہم تینوں نے خود کشی کی، وہ پرچہ ان کے مرنے کے بعد برآمد ہوا۔

قبرستان کی موقوفہ زمین پر مسجد

یا

نفع عام کے لئے عمارت بنانا

وہ موقوفہ قبرستان جو کہ عام مسلمانوں کے لئے وقف کیا گیا ہو اور عرصہ دراز سے غیر مستعمل ہونے کی وجہ سے قبروں کے نشانات بھی باقی نہ رہے ہوں۔ اور غالب گمان یہ ہو کہ اس میں مدفون اموات کے جسم مٹی بن چکے ہوں گے اور یوں ہی معطل پڑے رہنے کی وجہ سے اس کے ضائع ہونے یا غیروں کے قبضہ میں چلے جانے کا خطرہ ہو تو اس پر اہل الرائے اور متدین افراد کے مشورہ سے مسجد یا کوئی اور ایسی عمارت بنادینا جس سے عام مسلمان نفع اٹھا سکیں، شرعاً جائز ہے جیسا کہ علامہ عینی نے اپنی شرح بخاری میں مشہور فقیہ ابن القاسم کا قول نقل فرمایا ہے۔

"لو ان مقبرہ من مقابر المسلمین عفت فبنی فیھا مسجدا لم ار بذلک باسا و ذلک للان المقابر وقف من اوقاف المسلمین لدفن موتاھم لا یجوز للحد ان یملکھا فاذا درست و استغنی عن الدفن فیھا جاز صرفھا الی المسجد للان المسجد ایضا وقف من اوقاف المسلمین لا یجوز تملیکہ للحد فمعناھما علی ھذا واحد۔" (۱)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ علیہ سے جب یہ سوال کیا گیا کہ ۔۔" ایک قبرستان عرصہ 25 سال سے ویران پڑا ہے اور اس میں مردے بھی دفن نہیں کئے جاتے۔ اب اس میں ایک مکان انجمن اسلام بنانا چاہتی ہے تو کیا یہ جائز ہے؟ تو حضرت تھانوی رحمہ اللہ علیہ نے علامہ عینی رحمہ اللہ عایہ کی مذکورہ بالا عبارت نقل فرمانے کے بعد تحریر فرمایا۔" جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی

نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے[2]۔ اسکے علاوہ بھی کتب فقہ میں بعض جزئیات ایسے ملتے ہیں جن سے وقف کے مقاصد میں منفعت بخش اغراض کے لئے موقوفہ زمین پر عمارت بنانے کی اجازت معلوم ہوتی ہیے مثلاً محقق ابن ہمام رحمہ اللہ علیہ فتح القدیر میں فرماتے ہیں

۔" وله ان يعنى قريه فى ارض الوقف للاكره و حظاظها و ليجع فيها الغله و ان يبنى بيوتا ليستغلها اذا كانت الارض متصله ببيوت المصر ليست للزراعة "[3]

مذکورہ بالا فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم قبرستان میں عام مسلمانوں کے نفع کیلئے عمارت بنانا شرعاً جائز ہے اور اس عمارت کا حکم موقوفہ زمین کا ہی ہوگا۔ (کہ اس کا خرید فروخت کرنا یا کسی اور طریقہ سے کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں دینا حرام ہوگا۔) البتہ اس عمارت سے عامہ المسلمین نفع اٹھاسکتے ہیں کہ جو واقف کی اصل غرض ہے ۔اسی طرح اس عمارت کو کرایہ پر اٹھاکر اس کی آمدنی کا عامہ مسلمین کے نفع کے کاموں میں صرف کرنا بھی جائز ہوگا۔لکین کرایہ پر اٹھاتے وقت اس امر کا خیال رکھا جائے کہ کرایہ دار اس میں کوئی غیر شرعی کار و بار نہ کرے اور تین سال سے زیادہ طویل مدت کیلئے کسی ایک شخص کو نہ دی جائے کہ طویل مدت کیلئے کرایہ پر دینے سے مستقل قبضہ کرلینے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے فقہاء نے صراحت کردی ہے۔

۔" ولا يوجد الوقف اجارة طويلة و أكثر ما يجوز ثلاث سنين[4]۔ " تین سال سے زیادہ کیلئے کرایہ پر دینا جائز نہیں۔

لیکن مسجد بنانا اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ اس زمین کا تدفین کے لئے استعمال قانوناً یا اور کسی معتدبہ وجہ سے ممنوع ہوگیا ہو تو پھر اس پر مسجد بنانے یا قریبی مسجد میں اسے شامل کرنے کی گنجائش ہوگی۔ ورنہ واقف کی منشاء کے خلاف مسجد بنانا یا کوئی اور کام کرنا شرعاً جائز نہ ہوگا۔

مسجد یا قبرستان کی زمینوں پر کفار کا غلبہ ہوجائے تو بھی

وہ زمینیں شرعاً مسجد یا قبرستان رہتی ہیں

ہندوستان، خصوصاً یوپی میں خاتمہ زمینداری کے بعد ایک خاص مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ جو زمینیں موقوفہ تھیں (مسجد یا قبرستان کے لئے یا کسی بھی مصرف شرعی کیلئے) ان پر اگر حکومت ہند کے قانون جدید کی رو سے کوئی شخص مسلم یا غیر مسلم قبضہ مالکانہ حاصل کرلے تو کیا وہ زمینیں اس قابض شخص کی ملکیت میں آجائیگی یا نہیں؟ "استیلاء[ع] الکفار علی اموال المسلمین" کے مشہور فقہی اصول کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے اس کی گنجائش بظاہر نکلتی نظر آتی تھی کہ یہ بھی ملکیت میں آجائیں گی مگر یہ صرف ایک مغالطہ یا غلط فہمی ہے کیونکہ جہاں وہ اصول ملتا ہے وہیں اس بات کی صراحت بھی موجود ہے کہ استیلاء کفار (کافر اگر غلبہ حاصل کرکے مسلمان کا مال لے لیں) تو یہ غلبہ ان مواقع پر ملکیت کا سبب بنتا ہے جہاں ملکیت منتقل ہونے کی شرعاً گنجائش ہو۔ لیکن ایسے معاملات جہاں شرعاً کسی کی طرف ملکیت منتقل ہو ہی نہیں سکتی وہاں کسی کافر کا بھی غلبہ سابقہ صورت حال کو تبدیل نہیں کرے گا۔ ہدایہ میں ہے۔

۔" لا یملک علینا اھل الحرب بالغلبة مدبّرینا و اُمّھات اَولادنا[۵]۔" غلبہ پاکر حربی کافر اگر مسلمانوں کے ام ولد مدبر کو پکڑ لے جائیں تو بھی وہ مالک نہیں بنیں گے۔

اس کی وجہ ہدایہ کے مشہور شارح محقق[۶] ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تحریر فرمائی ہے۔

"لان السبب ـ يفيد الملك لما يرد عليه فی محله و محله المال المباح"

کفار کے غلبہ سے ان کی ملکیت وہاں قائم ہوگی جہاں اسکی اہلیت ہو یعنی مال مباح میں (کہ جسکی ملکیت منتقل کرنا جائز ہو)

اور یہ بات معلوم ہے کہ وقف شدہ مال ایسی چیزوں میں ہے جس پر کسی کی ملکیت نہیں قائم ہو سکتی۔ اسلئے یعنی مذکورہ اصل کی بنا پر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ موقوفہ زمینوں پر اگر ملکی قانون کی رو سے کسی کا مالکانہ قبضہ و تصرف ہو جائے تو بھی وہ شرعاً غیر معتبر ہے بلکہ وہ زمینیں شرعی لحاظ سے پہلے ہی کی طرح موقوف رہینگی لہذا کسی مسلمان کا اسکو اپنے مالکانہ تصرف میں لانا قطعاً جائز نہ ہوگا اگر کسی کافر کی ملکیت میں قانون ملکی کی رو سے پہونچ بھی گئی ہوں تو امکان بھر کوشش کر کے ان سے چھڑانا اور اصل حالت کی طرف لوٹانا بقدر استطاعت مسلمانوں پر واجب ہوگا۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ علیہ کا بھی ایک فتوی اسی طرح کا موجود ہے۔

حضرت کا یہ فتوی (عربی زبان میں) بوادر النوادر ص 471۔ 572 ج 2 میں موجود ہے حضرت کے اس فتوے پر احقر بعد میں مطلع ہوا۔ پہلے اپنی رائے کا اظہار کر چکا تھا۔ اس لئے قدرتی طور پر توافق سے بہت خوشی ہوئی۔

اس سلسلہ میں خاص طویل علمی بحث۔ 1395ھ مطابق 8975ء میں اخبار "الجمعیہ" دہلی کے اندر شائع ہو چکی ہے (جس میں راقم نے بھی حصہ لیا تھا) اس کا خلاصہ بھی یہی ہے جو اوپر کی سطروں میں مذکور ہوا۔

---

(1) عربی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر موقوفہ قبرستان میں قبریں مٹ گئی ہوں تو اس پر مسجد بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ قبرستان کے طور پر استعمال نہ ہونے کے باوجود بھی وہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں تو جا نہیں سکتا تو پھر وہ عام مسلمانوں ہی کے دوسرے مفید کام میں کیوں نہ استعمال ہو؟ اس لئے اسے دوسرے کام میں (مسجد بناکر) لانا درست ہوگا۔

(2) امداد الفتاوی مبوب صفحہ 509 جلد 2۔

(3) عربی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ...... وقف کی زمین کے اندر زمین کی خدمت کرنے والوں (کسان) اور نگرانوں کے لئے مکانات اور غلہ اکٹھا کرنے کے گودام اور آمدنی پیدا کرنے کیلئے مکانات بنائے جاسکتے ہیں جبکہ وہ زمین کا حصہ شہری آبادی سے قریب ہو اور کھیتی کے کام نہ آتا ہو،، فتح القدیر صفحہ 59 جلد 5 مطبوعہ مصر۔

(4) فتح القدیر صفحہ 59 جلد 5 مطبوعہ مصر۔

(5) ہدایہ اولین صفحہ 562 جلد 2۔

(6) فتح القدیر صفحہ 740 جلد 2 (مطبوعہ نولکشور، لکھنو) تقریبا یہی بات بدائع الصنائع صفحہ 128 جلد 7 اور شامی ص 236 جلد 3 اور دیگر کتب فقہ میں بھی ملتی ہے حاصل ان سب کا وہی ہے جو اصل مضمون میں بیان کیا گیا ہے۔

(7) یعنی مسلمانوں کے اموال پر کفار کا غلبہ ہو جائے تو وہ مالک ہو جاتے ہیں۔

انشورنس کی حقیقت اور اسکا شرعی حکم؟

اس موضوع پر راقم کی مستقل کتاب "بینکنگ انشورنش اور سرکاری قرضے"[1] میں "انشورنش" پر مستقل باب ہے، جس میں نہایت تفصیل سے مسئلہ کا جائزہ لیا گیا ہے یہاں صرف بقدر ضرورت بحث کی گئی ہے۔

سب واقف جانتے ہیں کہ "انشورنس" ان معاملات میں سے ہے جن کا وجود بلکہ تذکرہ بھی زمانہ نبوت اور خیر القرون میں نہیں تھا بلکہ اس کے بہت بعد بارہویں صدی ہجری تک کی فقہ فتاوی کی معروف کتابوں میں بھی اس کا تذکرہ نہیں ملتا، غالبا مشہور و متداول کتابوں میں تیرہویں صدی کے علامہ ابن عابدین شامی (یک 1252ھ) شہرہ آفاق تالیف "رد المحتار" وہ پہلی کتاب ہے جس میں انشورنس سے فی الجملہ مشابہ ایک معاملہ کا تذکرہ "سوکرہ" کے نام سے) ملتا ہے[2]۔

انشورنش کی حقیقت اور اسکی قسمیں انشورنس کا حکم دریافت کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اسکی شکل، یا حقیقت۔ تفصیل کے ساتھ۔ سامنے آئے تاکہ اس پر اصول شرع کی روشنی میں غور وفکر کیا جانا ممکن ہو۔

یہاں ہندوستان میں۔ انشورنس کی عموما دو قسمیں رائج ہیں۔ نمبر ایک جان کا انشورنس (جان کا بیمہ) نمبر دو مال کا انشورنس (مال کا بیمہ)

جان کا انشورنس اس کی جو صورت عموما رائج ہے وہ یہ ہے کہ بیمہ کمپنی کسی شخص کی صحت اور تندرستی کی ڈاکٹروں سے جانچ کروانے کے بعد۔ عمر کا اندازہ کرکے (مثلا یہ شخص مزید تیس سال

زندہ رہے گا) اس شخص سے اس طرح کا معاہدہ کرتی ہے کہ وہ اس مدت تک (جو مدت کمپنی اور بیمہ کرانیوالے کے درمیان طے ہو جاتی ہے) ہر ماہ یا ہر تین ماہ بعد یا ہر سال اتنی ...... رقم (جو مقدار اور وقفہ کمپنی اور اسکے درمیان طے ہوجائے) کمپنی کو ادا کرتا ہے (اسے "پریمیم" کہا جاتا ہے) اگر اس درمیان یعنی بیمہ کرانیوالے شخص کی عمر کا اندازہ کرکے جو مدت مقرر کی گئی تھی اس سے پہلے ہی بیمہ کرانے والے شخص کا انتقال ہوجائے۔ خواہ کسی حادثہ کی وجہ سے یا ...... طبیعی طور پر تو بیمہ کمپنی۔ مرنے والے کی طرف سے نامزد کردہ شخص کو (یا اس کے ورثہ کو) اتنی رقم مثلاً پچاس ہزار روپئے ادا کرے گی۔ اگر وہ (بیمہ کرانے والا) زندہ رہا تو بھی جمع شدہ مقدار کی برابر رقم یا کم و بیش کمپنی اسے دیدے گی۔ لیکن اگر "پریمیم" ادا کرنے والے شخص نے کوتاہی کی تو کمپنی وہ پوری رقم ضبط کرلے گی، جو پریمیم" ...... کے طور پر اسے دی گئی ہے مزید یہ کہ بیمہ کرانے والے کی موت ہوجانے پر بھی اس صورت میں کمپنی اس کے نامزد کردہ شخص (یا ورثہ) کو کچھ نہیں دے گی۔

مال کا انشورنس اس میں عام طور سے یہ ہوتا ہے کہ بیمہ کمپنی دوکان یا جائداد یا کسی اور قسم کے قیمتی مال کے مالک سے اس طرح معاہدہ کرتی ہے کہ مال ہر ماہ (یا ہر سال یا جو بھی وقفہ طے کرلیا جائے) ایک مقررہ مدت تک متعین رقم کمپنی اور مالک کے درمیان طے ہوتی ہے) پریمیم ادا کرتے رہنے کی صورت میں مقررہ مدت کے اندر وہ مال جس کا بیمہ کرایا گیا ہے اگر تلف ہوجائے یا اس میں نقصان ہوجائے تو بیمہ کمپنی اسکی تلافی مقررہ اصول کے مطابق کردیتی ہے لیکن اگر متعینہ مدت کے اندر بیمہ شدہ مال میں کسی طرح کا نقصان نہ ہو تو "پریمیم" کے طور مالک مال کی طرف سے ادا کردہ رقم کمپنی مالک مال کو نہیں لوٹاتی۔ اسی طرح اگر بیمہ کرانے والا (مالک مال) پریمیم ادا کرنے میں کوتاہی کرے تو بھی بیمہ کمپنی مال کا نقصان یا اسکے تلف ہوجانے کی تلافی بھی نہیں کرتی (بیمہ کرانے والے شخص کو "پالیسی ہولڈر" بھی کہا جاتا ہے۔)

ممکن ہے کہ انشورنس کی مذکورہ بالا قسموں و شکلوں کے علاوہ اور بھی رائج ہوں لیکن ہم یہاں صرف دونوں قسموں کی ان دو شکلوں کو ہی زیر بحث لاکر ان کا شرعی حکم دریافت کرنے کی کوشش کریں گے۔ امید ہے کہ اس بحث کی روشنی میں مذکورہ شکلوں کے علاوہ بیمہ کی دوسری شکلوں کا حکم دریافت کرنا بھی ممکن ہوگا۔

تجزیہ

انشورنس کی مذکورہ بالا دونوں قسموں کے معاہدہ کی تحلیل و تجزیہ کے بعد حسب ذیل اجزاء نکلتے ہیں

(1) معاہدہ کے ایک فریق (پالیسی ہولڈر) کی طرف سے کمپنی کو ہر ماہ ۔ یا جو بھی وقفہ ہے کمپنی کی طرف سے پالیسی ہولڈر کو خطیر رقم ملنا اور زائد رقم کا حقیقی عوض کمپنی کو نہ ملنا ۔ جو عموماً پریمیم کے طور پر جمع شدہ رقم سے بہت زیادہ ہوتی ہے اور خطرہ پیش نہ آنے پر ، کمپنی کی طرف سے پالیسی ہولڈر کو کچھ نہ ملنے کی صورت میں ایک ہی جانب (کمپنی کی جانب) رقم کا آنا دوسری جانب (پالیسی ہولڈر کی جانب) اس کا کوئی حقیقی بدل نہ پہونچنا ۔

(2) دونوں طرف سے (کمپنی اور پالیسی ہولڈر کی طرف سے دی جانے والی چیزوں کا ہم جنس ہونا یعنی ملکی سکہ میں دونوں اپنا اپنا "واجب" ادا کرتے ہیں) واضح رہے کے ایک ملک کی کرنسی کو "ہم جنس" مانا گیا ہے ، اور اس پر اب تقریبا دنیا بھر کے بیشتر علماء و فقہاء متفق ہو گئے ہیں۔ (۳)

(3) دونوں طرف سے ادا کی جانے والی چیز (ملکی سکہ) کا اموال ربویہ میں سے ہونا کیونکہ ملکی سکہ ۔ خواہ کسی ملک کا ہو ...... ثمن اصلی کے (سونے ، چاندی کے) ... حکما ۔ قائم مقام تسلیم کرلیا گیا ہے یہ بات بھی تقریبا متفق علیہ ہے (۳) ۔ اس لئے کسی ملک کے سکہ کی قوت خرید بڑھنے یا گھٹنے سے اس ملک کے سکہ سے تبادلہ میں کمی بیشی سود ہوگی۔ (4) یہاں اس وضاحت کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ سارا لین دین ۔ کمپنی اور پالیسی ہولڈر کے درمیان ۔ ایک معاہدہ کی رو سے ہوتا ہے ۔

سود اور انشورنس کا تقابل انشورنس کے ان اجزاء کا ہم جب "ربا" (سود) کی تعریف و اجزاء سے تقابل کرتے ہیں تو ہمیں ان دونوں (انشورنس اور ربا) کے درمیان پوری مطابقت نظر آتی ہے ، کیونکہ ربا کی جس تعریف پر قریب قریب تمام فقہاء متفق نظر آتے ہیں وہ یہ کہ - اموال ربویہ میں سے کسی چیز کا ہم جنس کے ساتھ تبادلہ کرنے کا معاہدہ کیا جائے اور اس میں کسی ایک جانب سے بلا عوض اضافے کے دینا بھی مشروط ہو ۔ یعنی اضافہ کی شرط جزو معاہدہ ہو ۔ (۴)

غور کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "ربا" (سود) کی تعریف کا تحلیل و تجزیہ کرنے

کے بعد حسب ذیل اجزاء نکلتے ہیں۔

(1) ہم جنس چیز کا تبادلہ ہم جنس کے ساتھ کئے جانے کا معاہدہ۔

(2) وہ چیز اموال ربویہ میں سے ہو۔

(3) اضافہ ایک ہی جانب ہو دوسری جانب اس کا کوئی ایسا عوض نہ ہو جو شرعاً عوض کہلایا جاسکے۔

(4) یہ اضافہ معاہدہ کی رو سے ہو۔

"ربا" کے ان اجزاء کا انشورنس کے اجزاء سے گہری نظر کے ساتھ تقابل کرنے کے بعد ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں میں پوری طرح مطابقت ہے۔ کیونکہ۔

(1) انشورنس کروانے کے نتیجہ میں صرف ایک طرف رقم زیادہ رہ جاتی ہے خطرہ پیش آجانے کی صورت میں پالیسی ہولڈر کی طرف اس طرح پر کہ اس نے "پریمیم" کے نام سے ابھی۔ مثلاً۔ صرف پانچ سو روپے ہی کمپنی ہی کو دیئے تھے اس کے بعد ہی وہ خطرہ پیش آگیا جس سے بچنے یا جس کی تلافی کیلئے انشورنس کرایا گیا تھا، اس لئے معاہدہ کی رو سے کمپنی نے پالیسی ہولڈر کو مثلاً بیس ہزار روپے ادا کئے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ یہ ساڑھے انیس ہزار روپے جو کمپنی کی طرف سے پالیسی ہولڈر کی طرف آئے اس کا کوئی حقیقی عوض کمپنی کو نہیں ملا (اس طرح ربا کے اجزاء میں سے جز نمبر 3 پایا گیا ہے) اگر وہ خطرہ پیش نہیں آیا اور پالیسی ہولڈر نے "پریمیم" کے طور پر پوری رقم جمع کردی جس کا از روئے معاہدہ ادا کرنا ضروری تھا (مثلاً دس ہزار روپے ادا کئے) لیکن چونکہ وہ خطرہ پیش نہیں آیا جس کیلئے بیمہ کرایا گیا تھا اس لئے کمپنی نے پالیسی ہولڈر کو۔ کچھ نہیں دیا۔ (پالیسی ہولڈر نے پوری طرح قسطیں ادا نہیں کیں بلکہ تھوڑی رقم ادا کی تھی پھر قسطیں دینا اس کے لئے ممکن نہیں رہا۔ اس لئے کمپنی نے ادا شدہ قسطوں کے عوض اسے کچھ نہیں دیا) اس طرح کمپنی کے پاس تو پالیسی ہولڈر کی طرف سے مثلاً۔ دس ہزار روپے پہونچ گئے مگر پالیسی ہولڈر کو اس کا کوئی حقیقی عوض نہیں ملا اس لئے "ربا" کے اجزاء میں مذکور ترتیب کے مطابق جزء ۔پایا گیا۔ رہا یہ کہنا کہ انشورنش کرانے کے نتیجہ میں پالیسی ہولڈر کو ذہنی اطمینان حاصل ہوا وہ اس رقم "پریمیم" کے طور پر جمع کرائی گئی

رقم) کا عوض ہے " فقہی اور علمی اعتبار سے کوئی وزن نہیں رکھتا ہے ،کیونکہ محض " ذہنی اطمینان " ایسی چیز نہیں ہے جسے شرعاً قابل معاوضہ (متقوم) کہا جاسکے ۔ بیمہ کے جواز کا رحجان رکھنے والے بعض لوگوں نے اسے " مال کے محافظ کی اجرت کے " مشابہ قرار دیکر جواز کا پہلو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے ہے لیکن غور کرنے سے بآسانی معلوم ہوجاتا ہے کہ اسے " محافظ " کی اجرت نہیں قرار دیا جاسکتا ، اس لئے کہ (جیسا کہ ظاہر ہے) " محافظ " عموماً انسان ہوتا ہے اور انسان کے عمل کی اجرت شرعاً معتبر ہے کیونکہ حفاظت میں انسان کا وقت اور محنت خرچ ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک (وقت اور محنت) شرعاً قابل معاوضہ ہے ،بر خلاف انشورنس والے "اطمینان" کے کہ نفس "اطمینان" کے لئے کوئی عمل یا وقت صرف نہیں کرتا ، پھر اس اطمینان کی نوعیت روپیہ کی شکل میں وہ بدل "مل جانے کی ہے ،اس طرح پریمیم کی ادائیگی گویا اس مال کی پیشگی فیس بن جاتی ہے کہ جس کے ملنے کی توقع ۔ اسے حادثہ پیش آجانے کی شکل میں ہے اس طرح گویا اس کی حیثیت "مال کے کرایہ" کی ہوجاتی ہے جو صریحاً سود ہے کیونکہ سود کو سود خواروں کی طرف سے مال کا کرایہ ہی قرار دیا جاتا ہے ۔ بتانے کی ضرورت نہیں کہ یہاں دونوں طرف تبادلہ کی چیز روپیہ ہوتی ہے اور روپیہ اموال ربویہ میں سے ہے اس طرح ربا کے مذکورہ اجزاء میں سے دو جزء (2،1) پائے گئے ، یہ بھی ظاہر ہی ہے کہ روپیہ کا لین دین اور اسکے نتیجہ میں ایک طرف اضافہ ،معاہدہ کی رو سے ہی ہوتا ہے اس بنا پر ربا کا جزء نمبر 4 بھی پایا گیا ۔ مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ ربا کے معاہدہ کے اندر جتنے اجزاء پائے جاتے ہیں وہ سب کے سب یہاں (انشورنس میں) بھی پائے جارہے ہیں ،لہذا جو حکم ربا کا ہے وہی (انشورنس) کا بھی ہوگا ۔ یا ہونا چاہیئے ۔

جان ومال کے بیمہ کا فرق اور شرعی حکم

اوپر جان ومال کے بیمہ کی جو شکلیں ۔ بطور مثال ۔ فرض کرکے لکھی گئی ہیں ان میں کہا گیا ہے کہ جان کے بیمہ کی صورت میں کمپنی کی طرف سے بیمہ کرانے والے شخص کی مقررہ مدت کے اندر

موت نہ ہونے کی شکل میں بھی اسے (بیمہ کرانے والے کو) پریمیم کے طور پر جمع شدہ رقم کے بقدر یا کم وبیش رقم دیجاتی ہے (لیکن مال کے بیمہ کی شکل میں خطرہ پیش نہ آنے پر کمپنی پالیسی ہولڈر کو کچھ نہیں دیتی۔

کمپنی کی طرف سے جان کا بیمہ کرانیوالے کو اسکے زندہ رہنے کی شکل میں اگر اتنی ہی رقم ملتی ہے جتنی کہ پریمیم کے طور پر اس نے کمپنی کو دی تھی تب تو اسکا لینا شرعا درست ہے۔ لیکن اگر وہ رقم زیادہ ہے تو اس کا لینا شرعا درست نہیں، ہاں اگر کمپنی سے وہ (زیادہ رقم) نہ لینے اور کمپنی ہی کے پاس چھوڑدینے میں اس رقم کے کسی لیے مصرف میں خرچ کئے جانے کا خطرہ ہو جو شرعی نقطہ نظر سے مضر ہے تو چاہئیے کہ کمپنی سے زائد رقم لیکر اسے محتاجوں پر صدقہ واجبہ کے مستحق لوگوں) میں تقسیم کردے لپنے اخراجات میں نہ لائے۔ اور اگر کمپنی۔ پریمیم کے طور پر جمع شدہ رقم سے۔ کم دیتی ہے یا بالکل نہیں دیتی (جیسے کہ مال کے بیمہ میں) تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر۔ ربا اور انشورنس کے تقابل کے دوران بیان ہوا۔ یعنی یہ کہ وہ سود دینے کے حکم میں ہے ظاہر ہے کہ سود کا لینا اور دینا دونوں ہی شرعا ممنوع ہیں (اگرچہ لینا زیادہ بڑا گناہ ہے بہ نسبت دینے کے)۔

" پریمیم " کی رقم کا حکم

" پریمیم " کے طور پر جو رقم، پالیسی ہولڈر کمپنی کو دیتا ہے وہ قرض دینے کے حکم میں ہے لہٰذا اس رقم کا وصول کرنا اس کا شرعی حق ہے، اس رقم کی واپسی قرض کی واپسی کے حکم میں ہے، پالیسی ہولڈر کی (پریمیم دینے والے کی) موت کی صورت میں اگر کمپنی یہ رقم واپس کرتی ہے تو اس میں وراثت جاری ہوگی البتہ پریمیم سے زیادہ وصول ہونے والی رقم کو مرنے والے کے ورثہ، فقراء پر صدقہ کردیں، اپنے خرچ میں نہ لائیں (اِلّا یہ کہ وہ خود زکوۃ کے مستحق ہوں)

سود کی شناعت قرآن وحدیث میں "ربا" (سود) شرعی نقطہ نظر سے کس درجہ ناپسندیدہ اور آخرت کے لئے کتنا خطرناک ہے اس کا اندازہ ان آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ سے ہو جاتا ہے جو اس بارے میں وارد ہوئی ہے، مثلاً قرآن مجید کی ایک آیت (سورہ بقرہ ۲۷۸) کے اندر سودی رقمیں واپس نہ کرنے والوں کے بارے میں یہ تہدید آمیز انداز اختیار کیا گیا ہے:

"فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله"

(یعنی سودی رقمیں اگر ان کے اصل مالکوں کو واپس نہ کیں تو اللہ اور اسکے رسول سے جنگ کیلئے تیار رہو)

مزید برآں یہ کہ سود خواروں کو وہ سزا (آخرت میں) دیئے جانے کی وعید سنائی گئی ہے جو کافروں کو ملے گی۔

فإن لم تفعلوا فاتقو النار التی أعدت للکافرین۔ (آل عمران:131)

اس آیت کے بارے میں امام ابوحنیفہ نے بجا طور پر فرمایا۔

إن هذه الآیة هی أخوف آیة فی القرآن حیث أو عدالله المؤمنین بالنار المعدة للکافرین إن لم یتقوه۔ (۵)

(یعنی یہ آیت سب سے زیادہ خوفناک ہے کیونکہ اس میں مسلمان (سود خوروں) کو اس سزا کی دھمکی دی گئی ہے جو کافروں کو آخرت میں ملے گی۔)

حدیث شریف میں سود کے لینے دینے والے پر ہی نہیں سود کا حساب کتاب لکھنے والے اور اسکی گواہی دینے والے پر بھی اللہ کے رسول نے لعنت بھیجی ہے (دیکھئے صحیح مسلم ج 2 ص 27) بکثرت احادیث نبویہ (علی صاحبها التحیة) میں سود خوروں کی شدید مذمت آئی ہے مثلاً ایک حدیث میں ہے۔

"درهم ربًا یأکله الرجل وهو یعلم أشد من ستة وثلثین زنیة۔" اور ایک روایت میں یہ اضافہ بھی ہے [من نبت لحمه من السحت فالنار أولى به] (۶) (سود کا ایک درہم جان بوجھ کر کھانا

چھتیس مرتبہ زنا کرنے سے زیادہ شدید ہے اور جس کا جسم سود (کی غذا) کھاکر پلا ہو اس کا اصل ٹھکانا جہنم ہے) اسی لئے سود ہی نہیں سود کے شبہ تک کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ کتب حدیث میں حضرت عمرؓ کا قول ملتا ہے "دعوا الربا والریبۃ"(7) اور اسی بنیاد پر معتبر فقہی کتابوں میں یہ اصول بتایا گیا ہے۔ "شبہۃ الربا وھی مانعۃ کالحقیقۃ"(8) یعنی جس طرح سود ناجائز ہے اسی طرح اس کا شبہ بھی ناجائز ہے" بنابریں آخرت پر ایمان اور قرآن وسنت کی صداقت پر یقین رکھنے والے کسی بھی شخص کا سود ہی سے نہیں اس کی پرچھائیں (شبہ) سے بھی بچنا ضروری ہے۔ اس لئے انشورنس جیسے معاملات سے کامل پرہیز کرنا ہی ایمان ویقین کا تقاضہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ۔ اوپر کی تفصیل و تجزیہ کے مطابق۔ اس میں سود کا نہ صرف شبہ ہے بلکہ اس سے پوری مشابہت موجود ہے۔

انشورنس اور قمار

انشورنس کے معاہدہ پر غور کرنے سے اس کے ایک دوسرے حرام معاملہ ،یعنی قمار (جوئے) سے مشابہ ہونے کا بھی پتہ چلتا ہے کیونکہ معتبر کتب شریعت میں قمار (جوا) اور اس سے مشابہت رکھنے والے معاملات کی حرمت کا سبب بیان کرتے ہوئے اس کی حقیقت و بنیاد "تعلیق التملیک بالخطر"(9) بتائی گئی ہے یعنی کسی چیز کا ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے شخص کی ملکیت میں منتقل ہونا کسی ایسی شرط پر موقوف کردیا جائے جس کا وجود میں آنا یا نہ آنا دونوں محتمل اور غیر یقینی ہوں۔ صحیح احادیث میں بیع ملامسہ ،منابذہ وغیرہ کی جو ممانعت آئی ہے اس (ممانعت) کی وجہ شراح حدیث نے یہی بیان کی ہے مثلاً بخاری شریف کے مشہور شارح حافظ ابن حجر العسقلانی (ت 852ھ) نے صحیح بخاری کی بیع ملامسہ و منابذہ سے ممانعت والی روایات کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے۔۔۔ "فھذا من ابواب القمار"(10) "کیونکہ ان

معاملات (بیع ملامسہ ومنابذہ وغیرہ) میں بیع کی تکمیل اور اس کے نتیجہ میں فروخت شدہ چیز کی ملکیت کا بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہونا۔ ایسی شرط پر موقوف ہوتا ہے کہ جس کا وجود آنا اور نہ آنا دونوں محتمل اور غیر یقینی ہیں۔ غور کیجیے کہ انشورنس میں بھی کمپنی کی طرف سے بڑی رقم کا ۔ پالیسی ہولڈر ۔ کی طرف منتقل ہونا اس سے ”خطرہ“ کے وجود میں آنے پر موقوف ہوتا ہے جس سے بچنے یا اس کی تلافی کے لئے انشورنس کرایا جاتا ہے مثلاً جان کے بیمہ کی شکل میں جان کا ختم ہو جانا اور مال کے بیمہ کی شکل میں مال کا نقصان یا اس کا تلف ہو جانا۔ ظاہر ہے کہ اس خطرہ کا پیش آنا نہ آنا دونوں محتمل اور غیر یقینی ہیں کہ جس پر کمپنی کی طرف سے پالیسی ہولڈر کو مقررہ رقم دینا مشروط رکھا گیا ہے اس طرح ”انشورنس“ اور ”قمار“ (جوئے) میں پوری مماثلت نظر آتی ہے۔

بعض حضرات نے اسے باہمی تعاون کی ایک شکل قرار دے کر جواز کی راہ نکالی ہے لیکن محض نام کے بدل جانے سے حقیقت شرعی نہیں بدلا کرتی، اگر اس جیسی شکل کے معاملہ کو (کہ جس میں سود اور جوئے دونوں سے مشابہت ہے) کسی جگہ یا کچھ اشخاص تعاون کا نام دے دیں تو محض نام کی تبدیلی سے حکم و حقیقت کا تبدیل ہو جانا صحیح نہیں ہوگا۔

بعض لوگوں نے اسے ”دیت“ کے مشابہ قرار دیکر جواز کی گنجائش نکالنے کی کوشش کی ہے لیکن دیت کی شرعی حقیقت اور انشورنس میں زمین و آسمان کا فرق ہے، راقم نے اپنے مقالہ .... (شائع شدہ ”البعث الاسلامی“ رمضان 1408ھ) میں اچھی طرح تحلیل و تجزیہ کرنے کے بعد دونوں انشورنس اور دیت کا فرق ظاہر کر دیا ہے اس کے بعد کسی منصف شخص کے لئے دونوں کے حکم میں مماثلت بتانے کی گنجائش واقعہ نہیں رہ جاتی ہے اختصار کی وجہ سے وہ تفصیلات یہاں پیش نہیں کی جارہی ہیں۔ (تفصیل کے طالب

"البحث" ملاحظہ کریں یا راقم کی کتاب "بنکنگ انشورنس اور سرکاری قرضے" کا متعلقہ حصہ دیکھیں۔

ایک اہم اصول

اسلامی شریعت میں ایک اہم اصول یہ ہے کہ اگر کسی چیز یا معاملہ میں حرمت و حلت دونوں پہلو جمع ہوں یا دونوں کے جمع ہونے کی گنجائش ہو تو حرمت کے پہلو کو ترجیح دیجائے گی اور اس بنا پر اس چیز۔ یا معاملہ۔ کے حرام ہونے کا فیصلہ و حکم کیا جائے گا اور یہ اصول براہ راست قرآن و سنت سے ثابت ہے۔ (۱۱)

(دیکھئے شامی 224۔ج3)

ضرورتوں کی بنا پر آسانیاں:

مذکورہ بالا تحقیق و تفصیل کے بعد اس میں شبہ کی گنجائش نہیں رجاتی کہ انشورنس کے معاملہ کی جو شکلیں عموما دنیا میں رائج ہیں اور جن کی تصویر کشی اس مضمون کی ابتداء میں کی گئی ہے۔ وہ سب شرعی لحاظ سے ممنوع ہیں کیونکہ ان سب کے اندر سود اور جوئے سے قوی مشابہت پائی جاتی ہے۔ لہذا ہر مسلمان کا انشورنس سے بچنا ضروری ہے لیکن اسلامی شریعت ہی نے بعض مجبوریوں (۱۲) اور غیر معمولی حالات (ضرورتوں) میں بعض حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے اور اس کا ذکر قرآن مجید کی متعدد آیات و بکثرت احادیث نبویہ میں ملتا ہے (۱۳)۔ ان آیات واحادیث کی ہی روشنی میں فقہاء نے اس طرح کے اصول اخذ کئے ہیں مثلا "الضرورات تبیح المحظورات" (ضرورتوں کی وجہ سے بعض حرام چیزیں حلال ہوجاتی ہیں) یا "المشقة تجلب التیسیر" (کسی حکم پر عمل کرنے میں شدید مشقت ہو تو شریعت کی طرف سے اس میں آسانی دے دی جاتی ہے) لیکن کون سی مجبوری "ضرورت" کہلانے کی شرعا مستحق ہے اور کس پریشانی کو "مشقت" کہا جاسکتا ہے یہ بحث خاصی

تفصیل کی محتاج ہے۔ راقم نے اپنی عربی کتاب "قضایا فقهية معاصرة" نیز اردو کتاب "بنکنگ انشورنس اور سرکاری قرضے" میں خاصی تفصیل بالدلائل پیش کر دی ہے۔ تفصیل کے طالب اسے ملاحظہ فرمائیں۔ (۱۴) (اسکی کچھ تفصیل "انسانی خون" کی بحث میں آرہی ہے)

اتنی بات یہاں بتا دینا بھی ضروری معلوم ہو رہا ہے کہ اگر دوکان یا جائداد کا انشورنس کرالینے کے بعد۔ بلوہ و فساد کے دوران انشورڈ جائیداد کا بلوائیوں کے ہاتھوں سے برباد ہو جانے کا خطرہ ٹل جانے کا یقین یا غالب گمان ہو تو جائیداد۔۔ دوکان وغیرہ کے انشورنس کرالینے کی شرعاً گنجائش نظر آتی ہے لیکن انشورنس کے نتیجہ میں۔ پریمیم کے طور پر جمع کی جانے والی رقم سے کمپنی کی طرف سے ملنے والی زیادہ رقم کا استعمال انشورنس کرانے والے کیلئے جائز ہو گا یا نہیں؟ یہ بات محل غور ہے۔ شرعی اصول کا بظاہر تقاضہ تو عدم جواز ہی نظر آتا ہے۔ (۱۵) واللہ اعلم۔

بنک انشورنس کمپنی کی ملازمت "بنک" اور "انشورنس" کی بحثوں کے مطالعہ کے بعد اس میں شک نہیں رہ جاتا کہ یہ دونوں ادارے۔ شرعاً ممنوع کام یعنی سودی کاروبار کرتے ہیں ان میں ملازمت کرنا سودی کاروبار میں تعاون دینا ہوا جو بہر صورت شرعاً ممنوع ہے۔ لہذا ان اداروں کی ملازمت بھی ممنوع ہے البتہ جو لوگ ان میں لگے ہوئے ہیں وہ دوسرا جائز ذریعۂ معاش ملنے تک ملازمت نہ چھوڑیں اور جائز ذریعۂ معاش میں لگے رہیں جیسے ہی مل جائے خواہ کم آمدنی کا ہو مگر گزارہ کے لائق ہو۔ بنک اور انشورنس کی ملازمت ترک کر دیں یہی حکم تمام ایسے اداروں کی ملازمت ہے جنمیں زیادہ تر ناجائز کاروبار ہوتا ہے۔

(1) یہ کتاب پہلی مرتبہ "مجلس تحقیقات اسلامی" حیدر آباد نے شائع کی اسکے بعد متعدد ایڈیشن راقم کے علم واطلاع کے بغیر بعض اور اداروں نے شائع کر لئے

(2) ردالمحتار جلد 3 صفحہ 249۔250 (طبع دیوبند) اس معاملہ کا حکم علامہ شامی نے یہ بتایا ہے:

والذی یظھر لی لایحل للتاجر أخذ بدل الحالک "۔

(3) تفصیل کیلئے دیکھئے "قرارات المجمع الفقھی الاسلامی لرابطة العالم الاسلامی" من الدورة الأولی إلی الدورة الثامنة ص 96۔97 (القرار السادس حول العملة الورقية)

(4) یہ تعریف متعدد مشہور و معتبر کتب فقہ سے ماخوذ ہے مثلاً بدائع الصنائع صفحہ 183 جلد 5 (لملک العلماء ۔ الکاسانی ۔ ت 587ھ ردالمحتار صفحہ 176 جلد 4 وللعلامہ ابن عابدین شامی ۔ ت 1252ھ) ہے لیکن بنیادی طور پر فقیہہ محمد بن عبداللہ التمرتاشی (ت سنہ 1004ھ کی معروف کتاب "تنویر الابصار" سے ماخوذ ہے کتاب مذکور کی رو سے ربا کی تعریف یہ نکلتی ہے "ھو فضل خال عن عوض۔ لاحد المتعاقدین۔ مشروط فی عقد المعاوضات بمعیار شرعی "تعریف مذکور کا پوری طرح قرآن وسنت سے ماخوذ ہونا ہم نے اپنے ایک مقالہ شائع شدہ البعث الاسلامی (عربی ماہنامہ جو ندوۃ العلماء لکھنو سے نکلتا ہے) کے شمارہ نمبر 10 جلد 32 میں بالتفصیل ثابت کردیا ہے ازراہ اختصار یہاں وہ تفصیل نہیں پیش کی جارہی ہے کچھ تفصیل راقم کے رسالہ "بنک انشورنس اور سرکاری قرضے" کے صفحہ 64 تا 68 (پہلا ایڈیشن) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(5) تفسیر مدارک التنزیل للنسفی۔

(6) مشکوۃ صفحہ 246 باب الرباء بحوالہ احمد ۔ دار قطنی ۔ بیہقی

(7) مشکوۃ صفحہ 246 بحوالہ ابن ماجہ و دارمی (8) ہدایہ صفحہ 63 جلد 3)

(9) المبسوط للسرخسی صفحہ 59 جلد 12 و ہدایہ صفحہ 276 جلد 3 و عنایہ شرح ہدایہ بر حاشیہ فتح صفحہ 196 جلد 5 (مطبعة الکبری الامیریة مصر) اس میں غرر بھی ہے "الغرر مایکون مستور العاقبة" (بدائع۔ بحوالہ جواہر الفقہ 2 صفحہ 228۔)

(10) فتح الباری صفحہ 359 جلد 4 مع صحیح البخاری (مکتبہ سلفیہ) و نیل الاوطار للشوکانی صفحہ 247 جلد 5 (نیز، کتاب "بنک انشورنش اور سرکاری قرضے" میں بھی تفصیل ذکر کردی ہے۔)

(11) تفصیل کیلئے راقم کا مقالہ (شائع شدہ البعث الاسلامی رجب 1408ھ دیکھئے مزید تحقیق ڈاکٹر علی احمد الندوی سلمہ کی محققانہ تصنیف "القواعد الفقهیہ" کے باب "ما اجتمع محرم و مبیح الاغلب المحرم" میں دیکھئے۔

(12) کسی جگہ حکومت کیطرف سے کسی معاملہ میں انشورنش کرانا لازم کردیا جائے تو یہ بھی "مجبوری" ہے

(13) تفصیل کیلئے دیکھئے علامہ سیوطی کی الاشباہ والنظائر قاعدہ ثالثہ نیز راقم کی کتاب "بنک انشورنس اور سرکاری قرضے" کا تمہیدی حصہ

(14) قضایا فقہیہ معاصرہ "از صفحہ 14 تا صفحہ 20 (مطبوعہ بیروت لبنان ناشر دار القلم دمشق) اور "بنک انشورنس اور سرکاری قرضے کا "بنک" والا باب

(15) شروع مضمون میں علامہ شامی کی ذکر کردہ رائے سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے یہاں یہ بات خاص طور سے لائق توجہ ہے کہ علامہ شامی نے عدم جواز کی رائے ایسی شکل کے بارے میں دی ہے جس میں حربی کا مال مسلمان کو ملتا تھا (حالانکہ حنفیہ کے نزدیک حربی کا مال مباح ہے)

کیا زمانۂ جاہلیت میں تجارتی سود کا رواج تھا؟

اس زمانہ میں شریعت سے فرار کے جذبہ اور مغرب سے مرعوبیت نے جو مسائل کھڑے کردئے ہیں ان میں سے ایک مسئلہ یا "واہمہ" یہ بھی ہے کہ قرآن مجید میں جس "ربا" کو حرام قرار دیا گیا ہے وہ "مہاجنی سود ہے نہ کی تجارتی سود" لہذا بینک کا سود ربا نہیں ہے، اس مغالطہ یا۔ واہمہ کی تردید میں بے شمار کتابیں لکھی جاچکی ہیں۔[1] ذیل میں اسی سوال کا مختصرا جواب دیا گیا۔

بینک کا سود۔ اگرچہ بینک گورنمنٹ انتظام میں ہی ہو۔ شرعی لحاظ سے عام قسم کے سود سے حقیقۃً و حکماً مختلف نہیں (البتہ بلا سودی بنکوں کا قیام جو بہر حال مستحسن کام ہے۔ اگر وجود میں آجائے تو اس کا حکم الگ ہوگا) کیونکہ سود کی جو تعریف احادیث و آیات اور تعامل صحابہ سے سمجھ میں آتی ہے (جسے فقہاء نے بھی ذکر کیا ہے اور "انشورنس" کی بحث میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اس کا انطباق بنکوں کے سود پر بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح عام سود پر۔ جن لوگوں نے عام سود اور بینکی سود کے درمیان فرق کی بات کہی ہے ان کا کلام علمی طور پر ایسا قوی نہیں ہے کہ "ربا" (جیسے قطعی الدلالہ، وقطعی الثبوت شئ) کے حکم میں اسکی وجہ سے تخصیص واستثناء کی گنجائش نکالنا۔ بلا تکلف درست کہا جاسکے، تجارتی اور مہاجنی سود کے فرق کے بارے میں جو کچھ کہا جاتا ہے اس کا ایک اہم جزیہ ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تجارتی سود رائج نہ تھا بلکہ صرف مہاجنی سود کا رواج تھا" حالانکہ علمی طور پر یہ دعوی نہ صرف بلا دلیل بلکہ خلاف دلیل ہے کیونکہ عرب جاہلیت (قبل از اسلام) کی معاشی تاریخ کے مطالعہ سے یہ اندازہ کرلینا مشکل نہیں ہے کہ جاہلیت میں تجارتی سود کا رواج تھا۔ مہاجنی سود کے مقابلہ میں۔ کسی طرح کم نہ ہوگا، تجارتی کارواں۔ صیف وشتاء (گرمی و سردی) میں جب روانہ ہوتے ہوں گے تو چونکہ اکثر عرب مکہ کی معاش کا مدار ہی اسی تجارت پر تھا تو

ان میں شرکت کرنے کے لئے بہت سے شرکاء ضرور سود پر بھی قرض لیتے ہوں گے۔ اور یہ احتمال صرف عقلی نہیں ہے بلکہ اسکے واضح اشارات معتبر کتب میں ملتے ہیں۔ مثلاً تفسیر در منثور میں (مسند عبد بن حمید اور تفسیر ابن جریر کے حوالے سے) ایک موقع پر ملتا ہے (کان ربا یتبایعون به فی الجاهلیه)[۲] جس کا متبادر مفہوم یہی معلوم ہوتا ہے کہ لوگ سود پر رقم لیکر اسکے ذریعہ تجارت (تبایعون بہ) کرتے تھے۔ علاوہ ازیں پورے پورے قبیلوں کا سود پر دوسرے قبیلوں سے رقمیں لینے کا ذکر بھی بصراحت آیا ہے (مثلاً بنو عمرو کا بنو المغیرہ سے سود لینے کا ذکر) بلکہ حافظ ابن کثیر نے تو آیات ''ربا'' کا شان نزول ہی یہ نقل کیا ہے۔[۳] ظاہر ہے کہ پورے قبیلہ کی رقمیں سود پر لینا محض شخصی روز مرہ کی ضرورتوں پر خرچ کرنے کیلئے تو ہوتا نہ ہوگا (کیونکہ شخصی ضرورتوں کیلئے تو عموماً رقم برادری والے دے ہی دیتے ہیں اور برادری میں کچھ افراد یقیناً ایسے ہوتے ہیں جو دوسرے ضرورت مندوں کو وقتی طور قرض دے سکیں) بلکہ یقیناً وہ قرض تجارتی اغراض کیلئے ہی ہوتا ہوگا جیسا کہ آج بھی بڑی بڑی تجارتی کمپنیاں تک بسا اوقات بنکوں سے قرض لیتی ہیں (حالانکہ شخصی ضرورتوں کے لئے کمپنی کے مالکین کو قرض لینے کی ضرورت پیش ہی نہیں آتی ہوگی)

علاوہ ازیں قرآن مجید کے اندر سورہ بقرہ میں آیات ربا کے معاً بعد یہ جو کہا گیا ہے کہ ''اگر قرضدار تنگدست ہو تو اس سے قرض اس وقت تک وصول نہ کرنا جب تک اس میں قرض ادا کرنے کی وسعت نہ آجائے۔ (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ۔ آیت 38) اس سے صاف طور پر (دلالۃً یا اشارۃً) یہ بھی نکل رہا ہے کہ قرض لینے والے خوشحال بھی ہوتے تھے۔ اور خوش حال شخص عموماً قرض تجارت کیلئے لیا کرتا ہے۔

بنک یا حکومت سے ملنے والا سود، ربا ہے مذکورہ بالا تفصیلات و دلائل کا صریحی تقاضہ یہی ہے کہ تجارتی سود۔ اسیطرح بنکوں سے یا حکومتی اداروں سے ملنے والا سود بھی ''ربا'' ہی ہے جس کی حرمت قطعی اور منصوص ہے اسی لئے تمام قابل ذکر علماء ''ومجالس علمیہ'' نے اسکی

حرمت کا ہی فتوی دیا ہے۔ راقم اپنی کتاب "بنک انشورنس اور سرکاری قرضے" میں یہ تفصیل پیش کرچکا ہے کہ جدہ میں "البنک الاسلامی" کی دعوت پر منعقد ایک علمی وفقہی مجلس جس میں راقم خود بھی شریک تھا اس میں تمام دنیا۔ بشمول مصر، شام، سعودی عرب کے علماء نے بنکوں کے سود کو ربا ہی قرار دیا، اسیطرح "المجمع الفقہی" (جس کا صدر مقام جدہ ہے اور جس میں دنیا بھر کے تقریبا ایک صد ممتاز علماء شریک یا رکن ہیں) نے بھی بنک کے سود کو "ربا" ہی قرار دیا ہے۔ اس کی صراحت "المجمع الفقہی" کے ایک اہم ترین رکن اور پاکستان کے شرعی عدالت کے جسٹس۔ ممتاز عالم دین مولانا تقی عثمانی صاحب نے اپنے مکتوب میں فرمائی ہے (جو قومی آواز" لکھنؤ کی اشاعت 15 / اگست 1992ء کو تیسرے صفحہ پر شائع ہوا۔)

ادارہ جاتی یا حکومتی قرضہ آج کل حکومتوں کی طرف سے مختلف اسکیموں کے تحت مختلف قسم کے قرضے دئے جاتے ہیں۔ ان سب کے احکام "ہر قسم" کی تفصیلات سامنے آنے کے بعد ہی معلوم کئے جاسکتے ہیں لیکن ان میں سے کچھ قرضوں کی تفصیلات عام طور پر معلوم ہیں اس لئے یہاں ان کے احکام مختصراً ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) مرکز اور بعض صوبائی حکومتیں، بے روزگار۔ تعلیم یافتہ۔ نوجوانوں کو روزگار اسکیم کے تحت قرضے دیتی ہیں جن میں قرض کا کچھ حصہ بالکل معاف کردیا جاتا ہے اور بقیہ رقم پر وہ سود لگا کر وصول کرتی ہیں لیکن واپس کی جانیوالی کل رقم۔ سود کو شامل کرنے کے بعد بھی اس مقدار سے کم ہی رہتی ہے جو حکومت نے مقروض کو دی تھی، شرعی اصول کے لحاظ سے اس طرح کا قرض لینا دینا دونوں جائز ہے۔ کیونکہ اس میں قرضدار کو اصل قرض کی رقم سے زیادہ کچھ نہیں دینا پڑتا۔

اسیطرح کا قرض بعض اور اسکیموں کے تحت بھی حکومت دیتی ہے جس میں دی ہوئی رقم سے زیادہ وصول نہیں کرتی۔ لہذا ایسا ہر قرض لینا اور دینا شرعا درست ہوگا جس میں مقروض کو اصل

قرض کی رقم پر کچھ اضافہ نہ دینا پڑے، چاہے حکومت یا ادارہ اپنے حسابات میں اسکے ایک حصہ کو "سود" کا نام ہی کیوں نہ دے۔

(2) حکومت یا کوئی اور ادارہ کسی شخص یا ادارہ کو مکان یا آلات مثلاً ٹریکٹر، مشین پمپنگ انجن قرضے پر فراہم کرے اور اپنے حسابات میں وہ کچھ رقم کو قیمت قرار دے اور کچھ حصہ کو سود، اور ادائیگی کی مدت اور کل قیمت متعین ہو (یعنی قسطوں وغیرہ کی تفصیلات بھی طے ہوں، کوئی ابہام نہ ہو) تو یہ صورت بھی جائز ہوگی، کیونکہ ان میں ایک طرف مکان، مشین یا ٹریکٹر ہے، دوسری طرف نقد رقم (اسکے علاوہ اور کوئی وجہ بھی ایسی نہیں جو معاملہ کو شرعاً فاسد کر دے۔)

ہاں! اگر ادارہ یا حکومت مکان، ٹریکٹر یا مشین دینے کے بجائے مکان، ٹریکٹر یا مشین خریدنے کیلئے نقد روپیہ قرض دے اور اس قرض کو بالاقساط روپیہ ہی کی صورت میں اس طرح وصول کرے کہ قرض کی مقدار سے وصول کی جانیوالی مقدار زیادہ ہو تو یہ شکل ناجائز ہوگی کیونکہ اس میں "ربا" پایا جاتا ہے۔ (۴) بنک کے فکسڈ ڈپازٹ میں رقم جمع کرنا، بونڈ، یا ایسے شیئر، اور سرٹیفکٹ خریدنا جسمیں سود ملتا ہو قطعاً ممنوع ہے۔

(3) حکومت کی طرف سے اس طرح کسانوں کو بیج وغیرہ فراہم کیا جائے کہ وہ بیج ہی کی قسم کا اناج بعد میں دی ہوئی مقدار سے زیادہ واپس لے، مثلاً بیس کلو گیہوں۔ بیج کے طور پر کسان کو بونے کے لئے قرض دے اور بعد میں 25 کلو گیہوں اس سے وصول کرے تو یہ شکل ناجائز ہوگی کیونکہ اس میں ہم جنس کا تبادلہ ہم جنس سے کمی بیشی کے ساتھ ہوا۔ اور یہ "ربا" ہے۔

ہاں! اگر بیج کے بدلہ اس جنس کے اناج کے بجائے۔ روپیہ لیا جائے خواہ وہ اصل قیمت سے زیادہ ہی ہو یا دوسری جنس کا اناج وصول کیا جائے (مثلاً گیہوں کے بیج کے بدلہ چنا۔) تو یہ شکلیں جائز ہوں گی۔

(4) مصیبت زدہ لوگوں کو کسی ادارہ یا حکومت کی طرف سے امداد کے نام سے کوئی رقم اس

طور پر دی جائے کہ مقررہ مدت کے بعد (بالاقساط یا یک مشت) وصول کی جائے گی مگر اس رقم کی فراہمی اور وصولی پر آنے والے اخراجات کے بقدر (قرض دیجانے والی رقم سے) زیادہ وصول کی جائے تو اس اضافہ کو "ربا" (سود) قرار دینا اور ناجائز ٹھہرانا ضروری نہ ہوگا، بلکہ اس شکل کو جائز قرار دینے کی گنجائش ہے، بشرطیکہ یہ اضافی رقم اخراجات کے بقدر ہی ہو اس سے زیادہ نہ ہو اخراجات سے زیادہ وصول کی جانے والی رقم کا قرض ادا کرنے والوں کی طرف لوٹانا ضروری ہوگا۔ اگر ان کا پتہ نہ چل سکے یا کسی وجہ سے انہیں لوٹانا عملاً ممکن نہ ہو یا مصلحت شرعی کے خلاف ہو تو اتنی رقم کا فقراء پر صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔

پراویڈنٹ فنڈ کا حکم؟ پراویڈنٹ فنڈ کی جو شکل قانونی طور پر اسوقت رائج ہے، کہ طے شدہ تنخواہ کا ایک حصہ ملازم کو ہر ماہ تنخواہ کے ساتھ نہیں دیاجاتا بلکہ وہ ادارہ کے پاس محفوظ رہتا ہے۔ ریٹائر ہونے کے وقت (جسکی مدت عموماً متعین ہوتی ہے) مقررہ اضافے کے ساتھ دیا جاتا ہے۔ شرعاً یہ شکل درست ہے اور ملازم کو ریٹائر ہونے پر اس مد میں ملنے والی پوری رقم کالینا اور اپنے خرچ میں لانا شرعاً جائز ہے۔ فنڈ وصول ہونے پر اس کی زکوۃ واجب ہوگی۔ پہلے نہیں۔

بنک یا کسی اور طریقہ سے ملنے والے سود کا مصرف بنک سے ملنے والے سود کا اصل حکم یہ ہے کہ اسے واپس کیا جائے جس سے وہ سود لیا گیا ہے لیکن اگر اس کا پتہ نہ چل سکے یا کسی وجہ سے اسکی طرف لوٹانا عملاً سخت دشوار ہو یا مصلحت شرعی کے خلاف ہو تو سود کے بقدر رقم کا مستحقین پر صدقہ کرنا شرعاً ضروری ہوگا۔ ظاہر ہے کہ بنک کسی شخص کا نام نہیں بلکہ ادارہ کا نام ہے اور یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیئے کہ اگرچہ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ بنک نے سود دیا، لیکن در حقیقت وہ خود سود نہیں دیتا بلکہ وہ ایک درمیانی واسطہ ہے جو کچھ لوگوں سے سود لیکر وہی سود دوسروں کو دے دیتا ہے اس صورت حال کا تقاضہ یہ ہوا کہ بنک سے ملنے والا سود اگر بنک کو ہی واپس کردیا جائے تو

دراصل وہ اس شخص کو واپس نہیں ہوا جس نے سود دیا تھا، کیونکہ اس شخص کو تو یہ سود واپس کرنیوالا جانتا ہی نہیں، بنک کے اصول کی رو سے اس کا جاننا ممکن بھی نہیں کیونکہ بنک اپنے کسی بھی گاہک کے بارے میں دوسرے گاہک کو بھی مطلع نہیں کرتا (بلکہ وہ ازروئے قواعد کسی کو مطلع نہیں کر سکتا) اس تفصیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بنک سے ملنے والی سود کی رقم کا اصل مالک نامعلوم ہے اور اس تک رسائی عملاً ممکن بھی نہیں پھر یہ بھی امکان ہے (بلکہ عملاً ایسا ہی ہوتا ہے) کہ اگر بنک کو اس کا دیا ہوا سود لوٹا دیا جائے (یا بنک سے سود نہ لیا جائے) تو وہ اسے اپنی صوابدید سے ایسی جگہ خرچ کر سکتا ہے جو شرعی اعتبار سے بہت غلط بلکہ خطرناک ہو۔ مثلاً اس سے مندر گرجا یا کوئی اور بت خانہ بنوادے (جیسا کہ اس صدی کے اوائل میں ہو چکا ہے) یا ایسی کسی اسکیم میں لگادے جس کا نتیجہ اسلام یا مسلمانوں کے حق میں بہت خراب نکلے۔ ان وجوہ کی بنا پر بنک سے ملے ہوئے سود کا صدقہ کرنا ہی ضروری اور متعین ہو جاتا ہے۔ (لیکن صدقہ کی نیت سے بنک میں روپیہ جمع کرنا جائز نہ ہوگا)

ایک سوال مذکورہ بالا تفصیل سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ سرکاری بنک سے ملے ہوئے سود کی رقم سے ایسے سرکاری ٹیکسوں کا ادا کرنا بھی صحیح نہ ہوگا جو شرعی نقطہ نظر سے ظالمانہ ٹیکس کہلائے جانے کے مستحق ہیں، حالانکہ آجکل عام طور پر علماء و مفتی حضرات اسے جائز و صحیح قرار دیتے ہیں (خود راقم حروف کی ایک تحریر جو اس کتاب میں شامل ہے۔ سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے) راقم کے خیال میں سرکاری بنکوں سے ملے سود سے سرکاری ٹیکسوں کی ادائیگی کا جواز اس بنیاد پر ہے کہ بنکوں کے مالکین کی بھی کچھ رقم ضرور شامل ہوتی ہے۔ (چاہے اس کا تناسب بہت کم ہو) لہٰذا بنک جو سود دیتا ہے اس کا ایک حصہ تو بظاہر ضرور بنک کے مالک (یا مالکین) کی ملکیت سے دیا جاتا ہے۔ مزید تفصیل راقم کی کتاب "بنکنگ انشورنس اور سرکاری قرضے" میں دیکھی جائے۔ (یہ مسئلہ دو صفحہ بعد آرہا ہے۔)

بنک کے کھاتہ میں شامل سود کی رقم کا صدقہ یہاں یہ بتادینا بھی ضروری معلوم ہورہا ہے کہ بنک سے ملنے والی رقم کے سود ہونے کا قطعی فیصلہ اور حکم اس وقت ہوگا جب کھاتے دار اپنی کل جمع شدہ رقم بنک سے نکال لے اور اس پر اضافہ ملے۔ یہ "اضافہ" ہی درحقیقت سود ہوگا اور اسی کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کھاتے دار نے اگر جمع شدہ اپنی اصل رقم سے زیادہ کچھ وصول نہیں کیا ہے تو بنک سے نکالے جانے والی رقم سود نہیں ہوگی بلکہ اصل جمع شدہ رقم کا جز ہوگی (خواہ بنک میں اسکے کھاتے کے اندر سود کے نام سے کچھ رقم جمع کردی گئی ہو) اس لئے اس کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا اب یہاں یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ اگر کسی شخص نے بنک میں جمع شدہ اپنی پوری رقم نہیں نکالی بلکہ اس نے یہ معلوم ہوجانیکے بعد کہ اس کے کھاتے میں اتنی..... رقم (مثلا 500 روپے) سود کے نام سے جمع کردی گئی ہے۔ کچھ رقم اس خیال سے نکالی کہ یہ سود کی رقم ہے جسے وہ صدقہ کرے گا، تو آیا ایسی صورت میں جبکہ اس رقم کا سود ہونا متعین نہیں ہے اس رقم کے اس نیت سے صدقہ کرنے سے کیا وہ بری الذمہ ہوجائے گا؟ اور اس پر آئندہ پوری جمع شدہ رقم وصول ہوجانے کے بعد جو اضافہ ملے گا پھر اس کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا؟ یہ اہم سوال ہے جو اس جگہ پیدا ہوتا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک پہلی مرتبہ کا صدقہ کرنا کافی ہوگا بعد میں "اضافہ" ملنے پر پھر صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا۔ ہاں! اگر وہ "اضافہ" پہلے صدقہ کی ہوئی رقم سے زیادہ ہو تو "زیادہ" کے بقدر صدقہ کرنا بہر حال ضروری ہوگا۔ نوٹ: شدید ضرورت کے بغیر بنک میں رقم رکھنا جائز نہیں۔ کیونکہ سودی کاروبار میں تعاون لازم آتا ہے۔

ایک سنگین مغالطہ بعض حلقوں میں یہ جو مشہور ہوگیا ہے کہ سود کی رقم سے "بیت الخلاء" بنانا درست ہے یا کسی اور فلاحی کام میں لگا دینا چاہیے" یہ صحیح نہیں کیونکہ۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔ صدقہ کرنے کے علاوہ سود کی رقم کا اور کوئی استعمال درست نہیں (..... تفصیلی دلائل راقم نے اپنی کتاب "

بنک، انشورنس "..... میں پیش کردیئے ہیں) اور "بیت الخلاء" بنادینے کی بات تو بہت ہی مضحکہ خیز ہے کہ شریعت سے تھوڑی بہت واقفیت رکھنے والا بھی اسے درست نہیں کہہ سکتا، کیونکہ "بیت الخلاء" اور بیت الضیافہ "(ڈرائنگ روم) جیسے مکان کے حصوں کا حکم اس بارے میں یکساں ہے کیونکہ "مکان" کے یہ سب حصے ہیں جو رہنے والے کی ضرورتیں پوری کرتے ہیں اور ان سب سے ہی نفع اٹھایا جاسکتا ہے، اس لئے جس طرح سود کی رقم سے کھانے، سونے کا کمرہ بنانا ممنوع ہے اسی طرح رفع حاجت کا گھر (بیت الخلاء) بنانا بھی ممنوع ہے۔

بنک کے سود سے حکومت کے ٹیکس دینا اور ٹیکس کے بقدر سود لینا

بنک سے سود اگر نہ لیا جائے اور بنک ہی میں چھوڑ دیا جائے اگر وہ بنک کے منافع میں شمار سمجھا جاتا ہو تو اس صورت میں بھی بنک میں اس کا چھوڑنا درست نہیں کیونکہ وہ مزید سودی لین دین یعنی سودی کاروبار میں اضافہ کا ذریعہ بنے گا (یا بن سکے گا) اس طرح "اعانت علی المعصیہ" ہوگی (یا اس کا امکان لازم آئے گا) لہٰذا اس گناہ سے بھی بچنے کے لئے بینک سے لیکر مصرف زکوٰۃ میں صرف کرنا (لقطہ کی طرح) ضروری ہوگا۔ اسی علت کی وجہ سے بلا ضرورت بنک میں روپیہ جمع کرنے سے بھی محتاط علماء منع کرتے ہیں۔ لیکن اگر ضرورۃً وہاں رکھنے کی اجازت دے دی جائے تو بھی "الضرورۃ تقدّر بقدرھا" (۵) قاعدہ کے مطابق اسی حد تک یہ اجازت محدود رہے گی کہ جو ناگزیر ہے ظاہر ہے۔ کہ بنک میں اس رقم کے (سود کی رقم) چھوڑنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ حکومت کے لیے ٹیکسوں میں جتکی منفعت ٹیکس دہندہ کو نہ پہونچتی ہو اور شرعاً وہ "ظالمانہ ٹیکس" کے زمرہ میں آتے ہوں تو حکومت کو دی گئی ٹیکسوں کی رقم کے بقدر حساب لگاکر ٹھیک اتنی ہی مقدار کا حکومتی بینکوں سے سود وصول کرلینا اور اس کا استعمال کرلینا یا حکومتی بنک کے سود سے حکومت کو ظالمانہ ٹیکس دینا تو اصولاً جائز ہونا چاہیے لیکن اول تو ٹیکسوں کی منفعت نہ پہونچنے اور پھر اس کی ٹھیک مقدار کا تعین بسا اوقات مشکل

معلوم ہوتا ہے اور پھر سود کی اتنی ہی مقدار پر اکتفاء اور زیادہ دشوار نظر آتا ہے۔

مزید برآں یہ کہ اس طرح کی اجازت سے سود لینے کا دروازہ کھل جانے کا خطرہ ہے کیونکہ یہ عام تجربہ ہے کہ ایک بار کسی کام کی اجازت۔ اگرچہ بہت سی قیود اور حدود کے ساتھ دیدی جائے تو پھر عوام ان حدود و قیود کا لحاظ کئے بغیر اس کام میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اس لئے سدًّا للذریعہ۔ حکومتی بنکوں سے ملے ہوئے سود کے بھی عام استعمال کی اجازت نہ دینا ہی بہتر ہے (خواہ وہ غیر شرعی ٹیکسوں کے بقدر ہی لیا گیا ہو۔)

علاوہ ازیں یہ کہ حکومت کے بعض ٹیکس وہ ہیں جو ظاہری طور پر ظالمانہ معلوم ہوتے ہیں، مگر ان کی منفعت (کبھی غیر محسوس طریقہ پر) ٹیکس دینے والے کی طرف بسا اوقات لوٹ آتی ہے۔ گویا اس طریقہ سے وہ ٹیکس اس خدمت کا بدل ہو جاتا ہے جو حکومت کی طرف سے ٹیکس دہندہ کی کی گئی ہے اس خدمت کے بعد سود لینا حقیقۃً ربا ہی ٹھہرے گا۔

(پرائیویٹ بنکوں کے سود کا بھی یہی حکم ہے جو اوپر سرکاری بنکوں کا گزرا کہ ان کے پاس نہ چھوڑے اس کی وجہ بھی وہی ہے جو اوپر حکومت کے بنک سے سود لیکر اسے مصرف زکوٰۃ میں صرف کرنے کے ذیل میں بیان ہوئی۔)

البتہ اگر حکومت کے کسی ٹیکس کا ظالمانہ ہونا متعین ہو جائے (اور اسکے بدلے کوئی معتدبہ منفعت بھی حاصل نہ کی گئی ہو) تو اس ٹیکس کا گورنمنٹ کے بنک سے ملے ہوئے سود کی رقم سے ادا کرنا اصولاً جائز معلوم ہوتا ہے۔ اسیطرح ظالمانہ ٹیکس کے بقدر حکومت (یا اسکے کسی ادارہ) سے قانونی طریقہ پر وصول کر لینا بھی شرعاً درست ہونا چاہئیے۔

عورتوں کی ملازمت اور فوجی یا نرسنگ کی تربیت

عورتوں سے ایسے کام لینا جو ان کی صنفی وضع اور طبیعت نسوانی سے زیادہ مناسبت نہ رکھتے ہوں مخصوص صورتوں میں ان شرائط

کی پابندی کے ساتھ جو اس صنف نازک کیلئے شریعت کی طرف سے لگائی گئی ہیں (مثلاً مکمل پردہ کے ساتھ اور جن میں مردوں کی شان نہ پیدا ہو) اس شکل میں جائز ہوگا جب وہ کام فی نفسہ بھی جائز ہو اور اسکے لئے جائز وسائل بھی اختیار کئے جائیں اس اصل کی بنیاد پر فوجی تربیت دینے (ان کاموں کی تربیت جو عورتوں کے مناسب حال ہوں) یا دوسرے ایسے کام ان سے لینے کی گنجائش ہے جن سے کہ ان کے فتنہ میں پڑنے کا خطرہ نہ ہو۔

بظاہر عورتوں کو نرسنگ کی تربیت دینے میں تو (ان پابندیوں کے ساتھ جن کا اوپر ذکر ہوا) کوئی حرج نہیں لگتا ہے لیکن نرسنگ کے عمل میں مشغولیت سے بعض اوقات ان کے فتنہ میں پڑجانے کا خطرہ یقینی سا ہوتا ہے اگر اس سے بچنے کا بندوبست بھی پختہ اور یقینی ہو تو اسکی گنجائش ہے کہ ان سے نرس کا کام لیا جاسکے۔

سی۔ آئی۔ ڈی کی ملازمت چونکہ ہر وہ جاسوسی وہ جائز نہیں ہے، حتی کہ مردوں کے لئے بھی، اس لئے جاسوسی کی جو صورتیں مردوں کے لئے حرام ہیں وہ عورتوں کیلئے بھی بطریق اولی حرام ہوں گی۔ بس وہ صورت جائز ہوگی۔ جس میں بیگناہ کو ضرر نہ پہونچے، جھوٹی رپورٹ یا اور کوئی غیر شرعی کام نہ کرنا پڑے۔

(1) اس موضوع پر زمانہ حال میں لکھی جانے والی چھوٹی بڑی کتابوں کی تعداد کا شمار مشکل ہے ان میں مصر کے مشہور عالم شیخ ابوزہرہ مرحوم کا مختصر رسالہ "الربا" مولانا مودودی مرحوم کا "سود" اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی تفسیر معارف القرآن میں آیات ربا کی تشریح کے مطالعہ سے طالب حق کی غلط فہمیاں دور ہوجائیں گی۔ اردو میں ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری صاحب کی "تجارتی سود" بھی اسی موضوع پر ایک کامیاب کتاب ہے۔ راقم سطور نے اپنی کتاب "بینک انشورنس اور سرکاری قرضے" میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ (خاص طور سے "انشورنس قرض کے عنوان پر لکھے حصے میں۔)

(2) ترجمہ۔ ربا کے ذریعہ (مال لیکر) تجارت کرتے تھے۔ (الدر المنثور صفحہ 366 جلد 1 للسیوطی)

(3) دیکھئے تفسیر آیات ربا، سورہ بقرہ جلد 1 صفحہ 330 تفسیر ابن کثیر علاوہ ازیں حدیث نبوی "کل قرض جر منفعۃ فھو ربا" کا مفہوم و مقتضا بھی یہی ہے کہ ہر قسم کے قرض پر ملنے والا مشروط اضافہ سود ہے۔ یہ حدیث "حسن" کے درجہ کی ہے۔ تفصیل کیلئے دیکھئے جواہر الفقہ صفحہ 33 جلد 3 (از مفتی محمد شفیع صاحبؒ)

(4) حکومت کی طرف سے ملنے والے قرض کی رقم کی اضافہ کے ساتھ واپسی (یا اسکے برعکس صورت) کا سود (ربا) ہونا بھی شک و شبہ سے بالاتر ہے جس طرح شخصی قرض پر اضافہ کی رقم کا سود ہونا۔ اس کے تفصیلی دلائل راقم نے اپنی کتاب "بنک انشورنس اور سرکاری قرضے" کے اندر "سرکاری قرضے" کے باب میں پیش کردئے ہیں۔ (اس کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے)

(5) یعنی جتنے سے ضرورت پوری ہوجائے بس اتنا ہی جائز ہوگا۔

نیشنلائزیشن (قومیانے) کی شرعی حیثیت

آج کل بعض خاص نظریات کے تحت کچھ ملکوں میں "نیشنلائزیشن" ترقی پسندی کا ثبوت فراہم کرنے کیلئے۔ فیشن کے طور پر بھی کیا جانے لگا ہے (مگر اب صورت حال بالکل بدل چکی ہے بلکہ معکوس ہوگئی ہے) اس کی تو بالکل شرعاً گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ شخصی ملکیت کا اسلام نہ صرف قائل ہے بلکہ اس کی حفاظت کی ذمہ داری اشخاص اور حکومتوں پر ڈالتا ہے۔ اسی بناپر اگر حفاظت کی راہ میں جان بھی دینی پڑ جائے تو اسے شہادت حاصل ہوگی۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے "من قتل دون ماله فهو شهيد (یعنی جو شخص اپنے مال کی (حفاظت کی) خاطر قتل کردیا جائے وہ شہید ہوتا ہے)

اسی حدیث (من قتل دون ماله فهو شهيد) سے استدلال کرتے ہوئے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص جیسے صوفی منش اور زاہد صحابی صوبہ کے گورنر۔ عنبسہ بن ابی سفیان سے قتال پر اس وقت آمادہ ہوگئے تھے۔ جب عنبسہ نے ان کے باغ کی دیوار کو (پانی کے چشمہ کی زد میں آجانے کی وجہ سے) چھوڑ دینا چاہا تھا۔ ظاہر ہے کہ چشمہ مفاد عام کی چیز ہوتی ہے اور حکم بھی حاکم کا تھا کسی عام شخص کا نہ تھا اس واقعہ سے نیشنلائزیشن کے حکم شرعی کے بارے میں بڑی رہنمائی ملتی ہے۔ پورا واقعہ مسلم کی شرح فتح الملہم میں اس طرح ہے۔

" لما كان بين عبدالله بن عمرو و بين عنبسة بن ابى سفيان ماكان اشار الى ما بينه حيوة فى روايه عند الطبرى فان أولها ان عاملا لمعاوية أجرى عينا من ماء ليسقى بها ارضا، فدنا من حائط لآل عمرو بن العاص فاراد ان يخرقه ليجرى العين عنه الى الارض فاقبل عبدالله بن عمرو ومواليه بالسلاح وقالوا والله لا تخرقون حائطنا حتى لا يبقى منا احد فذكر الحديث فركب خالد بن العاص الى عبدالله بن عمرو فوعظه خالد فقال عبدالله بن عمرو اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من قتل دون ماله فهو شهيد۔" (۱)

حضرت عبداللہ بن عمرو (بن العاص) اور عنبسہ ابن ابی سفیان کے مابین جو اختلاف ہوا

جس کا ذکر صحیح مسلم کی روایت میں ہے) اسکی وجہ جیسا کہ طبری کی روایت میں ہے) یہ تھی کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مقرر کردہ گورنر (عنبسہ) نے ایک چشمہ آبپاشی کیلئے نکالا تھا، وہ اسے حضرت عبداللہ بن عمرو کے باغ کی دیوار سے گزار کر آگے لیجانا چاہتا تھا، اس پر حضرت عبداللہ مزاحم ہوئے اور لڑنے پر آمادہ ہوگئے۔ اس صورت حال کو دیکھ کر حضرت عبداللہ کے چچا خالد بن العاص انہیں سمجھانے آئے لیکن وہ اس پر بھی نہ مانے اور اس وقت یہ حدیث پڑھ کر سنائی کہ اللہ تعالی کے سچے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ...... جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارا جائے (ظالم کے ہاتھوں) تو شہید ہوتا ہے۔

ہاں! اگر کسی خاص چیز (جس کا تعلق مفاد عامہ سے ہو) کے بارے میں تجربہ سے ثابت ہوچکا ہے کہ فلاں شخص کی ملکیت میں رہنے سے عام لوگوں کو واقعتاً حقیقی ضرر پہونچ رہا ہے، اور وہ شخص یا اشخاص تنبیہ کے باوجود بھی اپنی ایذا رسانی کی روش کو بدلنے کے لئے تیار نہ ہوں تو شخصی مفاد پر عمومی مفاد کو ترجیح دیجائے گی۔ (۲) یا کسی چیز کے مالک سے ذاتی یا شخصی فائدہ کی چیز لئے بغیر عمومی...... فائدہ کا کام نہ ہوسکتا ہو، مثلاً کسی کا کھیت لئے بغیر سڑک نہیں بن سکتی ہو اور اس جگہ سڑک کا بنانا۔ مفاد عامہ کے نقطہ نظر سے ناگزیر ہو، اسی طرح کسی جگہ سے ریلوے لائن نکالنا ضروری ہو اور وہ لائن کسی شخص کا کھیت لئے بغیر نہ نکل سکتی ہو۔ یا کسی جگہ مسجد کا بننا ضروری ہو اور جس جگہ مسجد بننا (یا توسیع کیا جانا) ضروری ہو، وہ جگہ کسی شخصی ملکیت میں ہو، تو ایسی صورتوں میں صرف امام (حاکم عام) مالک کی اجازت کے بغیر بھی وہ جگہ قیمتاً لے کر نفع عام کے کام میں لاسکتا ہے۔ جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ نے مسجد نبوی کی توسیع کے وقت کیا تھا (جس کا حوالہ آگے آرہا ہے) بس ایسی مخصوص شکلوں میں ہی شخصی چیز کے جبراً لینے کی بھی تھوڑی سی گنجائش نظر آتی ہے۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ پہلے اصل مالک کو راضی کرنیکی پوری کوشش کرے اگر کسی بھی طرح راضی ہوسکے تو اسکے بعد ہی اس سے لیکر نفع عام کے کام میں لگائے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے زمانۂ خلافت میں مسجد نبوی کی

توسیع ہونا اور اس میں آس پاس کے مکانات شامل کرنا ، نیز حضرت عباس رضؓ کا اپنا مکان دینے میں تامل کرنا مشہور واقعات ہیں جو اس موضوع کی بہت سی کتابوں میں ملتے ہیں۔ (۴)

حضرت عبداللہ بن عمرو کے پانی کے چشمے کے لئے بھی اپنا کھیت نہ دینے کی (حالانکہ چشمہ مفاد عامہ کی چیز ہے) ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ان کے کھیت کے علاوہ دوسری جگہ سے وہ چشمہ نکالا جاسکتا ہو گا یا پھر ان کا مسلک یہی ہو گا کہ اپنی چیز کسی بھی وجہ سے کسی دوسرے کو دینے نہ دینے کا حق اس کے مالک کو ہی ہے۔ کسی اور کو حتی کہ حکومت کو بھی۔ جبراً لینے کا حق نہیں ہے (جیسا کہ حضرت عباس رضؓ کے طرز عمل سے ان کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے) اور خیر القرون میں جبکہ دوسرے کے فائدہ کیلئے اپنا نقصان گوارہ کرلینا عام بات تھی کسی کو ضرر پہنچانے کا مزاج ہی نہ تھا بلکہ دوسروں کی تکلیف اپنی تکلیف سمجھی جاتی تھی ، ایسے زمانہ میں حکومت کو جبراً وصول کرنے کی ضرورت نہ تھی ، پھر اگر عنبسہ جیسے حاکم (گورنر) عبداللہ بن عمرو جیسے زاہد صحابی سے کوئی چیز جبراً حاصل کرنے کی کوشش کریں تو اس میں قرین قیاس یہی ہے کہ وہ ضرورت ایسی نہ ہوگی جس سے مفاد عام وابستہ ہو۔ بلکہ اس کا پورا امکان ہے کہ حضرت عبداللہ یہ سمجھے ہوں کہ عنبسہ اپنے حاکمانہ اثر و اقتدار کی وجہ سے زبردستی کرنا چاہتے ہیں۔ ایسی صورت میں عزیمت اسی میں ہے کہ اپنے حق کیلئے دفاع کیا جائے۔

لائسنس کی خرید وفروخت کا شرعی حکم

لائسنس جس کی حقیقت تجارت کا اجازت نامہ ہے یہ شرعاً غیر متقوم (ناقابل معاوضہ) محض ایک حق ہے ، اس سے کسی عین (حقیقی شئی) کا استحقاق بھی حاصل نہیں ہوتا چہ جائیکہ اسکی ملکیت حاصل ہو اسی لئے وظائف کی سند پر عوض لینے کے بارے میں (جس کی بیع میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے) دلائل شرعیہ کا تقاضہ عدم جواز ہی کا ہے چنانچہ اکثر علماء کا رحجان عدم جواز کی ہی طرف ہے لیکن لائسنس کو تو اس پر بھی قیاس کرنا درست نہیں ہے اور نہ اسکی بیع کے جواز کیلئے "نزول عن الوظائف" (۴) کے مسئلہ سے استدلال کرنا صحیح ہے لہذا لائسنس

کی بیع احقر کے خیال میں جائز نہیں ہے۔

(۵) اس مسئلہ پر روشنی ڈالنے والی ایک صحیح حدیث (بیع الصکاک کی ممانعت والی حدیث) صحیح مسلم اور موطا امام مالک میں (۶) موجود ہے اس حدیث سے اس قسم کے مسائل پر بہت روشنی پڑتی ہے اور عدم جواز ہی معلوم ہوتا ہے۔

البتہ لائسنس کے مالک کے بارے میں کبھی کبھی ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسے شریک (فی شرکۃ الوجوہ) قرار دے کر اور روپیہ لگانے والے کے ساتھ اس کی شرکت کو "شرکت وجوہ" (جسکی فقہاء نے تفصیلات بیان کی ہیں اور اسکے جواز کے قائل ہوئے ہیں) کے قائم مقام ٹھہرا کر کیا جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے؟ لیکن احقر ابھی تک کسی آخری نتیجہ پر نہیں پہونچ سکا ہے۔ حضرات علماء کے سامنے غور کرنے کیلئے بطور سوال یہ بات عرض کی گئی ہے اگر وہ کسی نتیجہ پر پہونچ جائیں تو احقر کو بھی مطلع فرمائیں، بڑا کرم ہوگا۔

پوسٹ کارڈ یا ڈاک ٹکٹوں وغیرہ کی زیادہ قیمت پر خرید و فروخت

پوسٹ کارڈ یا لفافہ کی قیمت دراصل اس کاغذ یا دفتی کی قیمت نہیں ہے بلکہ وہ حقیقتاً نامہ بری (خط پہنچانے کی) اجرت ہے۔ ڈاک خانہ اس کاغذ کی قیمت تو گویا لیتا ہی نہیں جو کاغذ کارڈ یا لفافہ میں لگا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کاغذ اپنے پاس سے لگائے تو بھی ڈاک خانہ اس کی اجرت پوری، لیتا ہے اس لئے اگر کوئی شخص لفافہ زائد قیمت میں بیچتا ہے تو وہ زیادتی کسی بدل کے بغیر لیتا ہے جس کا اسے حق نہیں ہے، لہذا اس "زیادتی" پر رشوت یا سحت (حرام مال) کی تعریف صادق آجاتی ہے حضرت تھانوی رحمہ اللہ علیہ نے بھی امداد الفتاوی میں اسٹامپ کی قیمت، منی

آرڈر کی فیس اور ڈاک ٹکٹ کی قیمت کو اجرت ہی قرار دیا ہے (۷) اور موصوف نے اصلا اسی بنا پر اسٹامپ کی زیادہ قیمت لینے کو بھی ناجائز کہا ہے۔ (۸)

بونس کا حکم دراصل آج کل بڑی کمپنیوں اور بڑے کارخانوں میں مستقل کارکنوں کو صرف اجیر (مزدور) ہی نہیں بلکہ شریک بھی سمجھا جاتا ہے۔ بونس حقیقتاً وہ منافع ہے جو مزدوروں کو بحیثیت شریک کے دیا جاتا ہے اور جیسا کہ معلوم ہوا ہے کہ مزدوروں کو ابتداءً عام طور پر بونس نہیں دیا جاتا بلکہ جب مقررہ مدت مثلاً ایک سال گزر جاتا ہے اور وہ مستقل ہو جاتا ہے۔ تب اسے بونس کا استحقاق ہوتا ہے۔ عموماً عقد اجارہ کے وقت یعنی ملازمت کی ابتداء میں بونس دینے کی شرط نہیں ہوتی اور نہ اسکا رواج ہی ہے بلکہ ابتداء میں تو صرف عقد اجارہ (کنٹرکٹ) ہی ہوتا ہے اور استقلال کے بعد اسے شریک کی حیثیت دیدی جاتی ہے تب وہ بونس کا مستحق یعنی کمپنی کے یا کارخانہ کے نفع میں حصہ دار بنتا ہے اگر واقعتاً ایسا ہی ہوتا ہے تو اس صورت میں عقد اجارہ (کنٹرکٹ) صحیح ہے اور بعد میں بونس جو بحیثیت شریک کے نفع میں حصہ ملتا ہے) کے ناجائز ہونے کی بھی کوئی وجہ نظر نہیں آتی جبکہ نفع کا تناسب معلوم ہو اور بھی کوئی شرط مفسد عقد (معاملہ کو خراب کرنے والی) نہ ہو اور تمام فریق اس پر (دلالتاً یا صراحتاً) راضی ہوں بونس کا لینا دینا دونوں جائز ہے۔

(1) فتح الملہم شرح مسلم للعلامہ شبیر احمد عثمانی صفحہ 284 جلد 1 متن حدیث صحیح مسلم جلد اول صفحہ 81 پر ہے (مطبوعہ رشیدیہ دہلی۔

(2) مثلاً غلہ یا انسانی ضرورت کے سامان کی ذخیرہ اندوزی کرنے والے سے لے کر زبردستی قیمتاً (قیمت حکومت مقرر کر سکتی ہے) حکومت ضرور تمندوں کو دلوا سکتی ہے (مگر حکومت قیمت مقرر کرتے وقت دونوں کی مالک اور خریدار کی رعایت کرے ایسا نہ ہو کہ ایک کی کھلی حق تلفی ہو۔)

(3) مثلاً دیکھئے "خلاصۃ الوفاء باخبار دار المصطفیٰ" صفحہ 256 تا 258 (مکتبہ علمیہ مدینہ منورہ۔ طبع دمشق 1392ھ)

(4) وظیفہ سے دست برداری کے عوض کچھ رقم لینا (اسکی تفصیل "حق تالیف و طباعت" کی بحث میں ملاحظہ کیجئے)

(5) صحیح مسلم جلد 2 صفحہ 5۔

(6) مؤطا امام مالک صفحہ 271۔ بیع الصکاک کی حقیقت اور تفصیل بھی "حق تالیف" والے حصہ میں دیکھئے۔)

(7) امداد الفتاوی جلد 3 صفحہ 443۔

(8) ایضاً۔

حق تصنیف و طباعت کا شرعی حکم

ادھر کوئی نصف صدی سے جو مسائل زیر بحث ہیں، ان میں "حق تالیف و تصنیف" اور اس کے رجسٹریشن کا مسئلہ بھی ہے۔ اگرچہ اس درمیان اس موضوع پر کافی لکھا گیا ہے۔ مگر اندازہ ہوتا ہے کہ حقانی علماء کی پوری جماعت ابھی متفقہ طور پر کسی ایک متعین نتیجہ تک نہیں پہونچ سکی ہے۔(۱)

اسلئے گفتگو کی گنجائش اب بھی باقی ہے۔ بتانے کی ضرورت نہیں کہ اس بحث کے کئی پہلو ہیں۔ غور و فکر کے وقت ان سب ہی پر نظر رکھنا ضروری ہے، اسکے بعد ہی کوئی رائے قائم کی جاسکے گی۔ مثلاً (1) مصنف کا مسودہ اور اس کی خرید و فروخت (2) مصنف کا کسی شخص کو طباعت و اشاعت کا اختیار دینا اور اس پر معاوضہ لینا (3) طباعت کا اختیار ملنے والے شخص کا اپنا یہ اختیار کسی دوسرے کے سپرد کرنے پر معاوضہ لینا (4) مصنف یا ناشر کا رجسٹریشن کرانا اور اس کی خلاف ورزی کرکے چھاپنے والے شخص سے مالی ہرجانہ وصول کرنا (5) بلا اجازت مصنف (یا مجاز طابع و ناشر کی اجازت کے بغیر) چھاپ لینا۔

ذیل میں ان شکلوں میں سے ہر ایک کا شرعی حکم دریافت کرنے کی۔ کتاب و سنت نیز فقہ و فتاوی وغیرہ کی روشنی میں۔ ایک کوشش کی گئی ہے۔

تصنیف کی فروخت حق تصنیف و تالیف کے معنی اگر یہ ہیں کہ جس مصنف نے محنت شاقہ برداشت کرنے نیز اپنا قیمتی وقت اور بسا اوقات کثیر دولت خرچ کرنے کے بعد ایک اہم تصنیف تیار کی ہے۔ وہ اس کی قیمت وصول کرنے اور دوسرے شخص یا اشخاص کو اس تصنیف سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دینے پر معاوضہ لینے کا حق رکھتا ہے؟ تو شرعی اصول کے لحاظ سے نیز بعض علماء متقدمین کے ایک معمول کو سامنے رکھتے ہوئے (کچھ شرطوں کے ساتھ) اسکی گنجائش یقیناً نکلتی یا نکل سکتی ہے کیونکہ مصنف کو اپنی تصنیف کے سلسلہ میں محنت اور وقت نیز روپیہ خرچ کرنے کی وجہ سے کم سے کم صناع (دستکار) کے بمنزل اور اسکی تصنیف کو ایک اعتبار سے "مصنوع"(۲) کے مثل ٹھہرا یا جاسکتا ہے اور جیسا کہ ہر صناع کو اپنی مصنوع پر حق ملکیت شرعاً بھی حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح مصنف کو بھی اپنی تصنیف پر یہ حق حاصل ہے یا کم از کم اسکے حاصل ہونیکی گنجائش نکل سکتی

ہے۔ اور پھر جس طرح صناع اپنی مصنوع سے استفادہ کی اجازت دینے یا نہ دینے۔ نیز بلا عوض یا معاوضہ لیکر۔ اجازت دینے میں مختار ہے۔ اسی طرح مصنف کو یہ اختیار حاصل ہے یا حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ بھی استفادہ کی اجازت دے یا نہ دے اور چاہے تو اس پر معاوضہ بھی لے سکتا ہے۔ نیز جتنے افراد کو وہ چاہے اجازت دے اور جس کو چاہے اجازت نہ دے اس کا بھی اسے اختیار ہونا چاہیئے۔ ہم اس بارے میں (علمائے متقدمین میں سے) ان بعض محدثین کے طرز عمل سے استیناس (نہ کہ استشہاد،) کرسکتے ہیں کہ جو اپنی مرویات کی اجازت جسے چاہتے دیدیتے تھے اور جسے مناسب نہیں سمجھتے اسے منع بھی کردیتے تھے[۴] اور بعض محدثین سے معاوضہ لیکر اجازت دینا بھی منقول ہے (جیسا کہ حارث ابن ابی اسامہ کے بارے میں شاہ عبدالعزیزؒ نے "بستان المحدثین"[۵] میں نقل کیا ہے)۔

علاوہ ازیں اصول حدیث کی مشہور و معتمد کتاب "مقدمہ ابن الصلاح" میں اجرت لے کر حدیث بیان کرنے والوں کے بارے میں یہ تفصیل مذکور ہے۔

من أخذ على التحديث أجرا منع ذلك من قبول روايته عند قوم من أئمة الحديث ...... وترخّص أبو نعيم الفضل بن دكين وعلى بن عبدالعزيز المكى وآخرون فى أخذ العوض على التحديث وذلك شبيه بأخذ الأجرة على تعليم القرآن ونحوه غير أن فى هذا من حيث العرف خرماً للمروءة والظن يساء بفاعله إلا أن يقترن ذلك بعذر ينفى ذلك عنه كمثل .... ماذكر ان ابا الحسين بن النقور فعل ذلك لأن الشيخ ابا اسحق الشيرازى أفتاه بجواز أخذ الأجرة على التحديث۔[۶]

"حدیث سنانے اور اسکی روایت و اجازت پر جو شخص اجرت لے اسکی روایت کے قبول کرنے نہ کرنے میں اختلاف ہے۔ بعض ائمہ و محدثین منع کرتے ہیں اور بعض اجازت دیتے ہیں اجازت دینے والوں میں ابو نعیم اور علی بن عبدالعزیز مکی اور دیگر بعض محدثین شامل ہیں جو حدیث سنانے پر اجرت کو جائز کہتے ہیں اسے تعلیم قرآن کی اجرت لینے کے مشابہ سمجھتے ہیں۔ لیکن حدیث سنانے پر اجرت لینے کو (یہ حضرات بھی) بلند اخلاقی کے خلاف سمجھتے ہیں اور ایسے شخص کے بارے

میں بد ظنی کی گنجائش خیال کرتے ہیں، ہاں اس پر اجرت اگر کسی عذر کی وجہ سے لی جائے تو مضائقہ نہیں، شیخ ابواسحاق شیرازی نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے (مجبوری یا عذر کی صورت میں اجرت لینے پر)۔

ان صراحتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس پر معاوضہ اور اجرت لینے کے جواز کی تو کچھ علماء کے نزدیک گنجائش ہے لیکن اسے (معاوضہ لینے کو) عموماً ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے، تصنیف سے فائدہ اٹھانے ہی کی ایک دوسری شکل (بلکہ پائیدار شکل) اسکی نقل حاصل کرلینا ہے۔ لہذا اسے بھی مصنف کی اجازت پر موقوف ہونا چاہیئے اور موجودہ زمانے میں نقل ہی کی گویا ایک ترقی یافتہ شکل طباعت ہے، اس بناپر طباعت کی اجازت دینے کا حق بھی مصنف ہی کو پہنچتا ہے۔ یعنی جس شخص کو مصنف طباعت کی اجازت دے گا وہ گویا مصنف کا نمائندہ ہوگا۔ اور اسی کے توسط سے اجازت لیکر قارئین و مستفیدین تصنیف سے فائدہ اٹھا سکیں گے اور اس بات کا حق بھی صرف مصنف ہی کو ہے کہ وہ ان مطبوعہ نقلوں (یعنی کتاب کے مطبوعہ نسخوں) کی تعداد بھی متعین کرے۔ کیونکہ تعداد متعین کرنا اتنے ......افراد کو استفادہ کی اجازت دینے کے قائم مقام ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ جتنے نسخے طبع کرانے کی مصنف نے اجازت دی ہے۔

البتہ ان مطبوعہ کتابوں (نقلوں) کی قیمت مقرر کرنا اور ان کی قیمت لینا طابع کا حق ہوگا۔ کیونکہ یہ نقول (کتابیں) وہی خود یا اپنے نمائندوں کے ذریعہ فراہم کرتا ہے اور وہ نقول (کتابیں) بذات خود ،،مال متقوم،، بھی جن کا مالک بالعموم طابع و ناشر ہوتا ہے تو جیسا کہ ہر مالک کو اپنی مملوک شے پر تصرف (خرید و فروخت وغیرہ) کا حق ہوتا ہے ویسے ہی ان مطبوعہ نسخوں (کتابوں) پر ان کے مالک کو حق حاصل ہوگا۔

مذکورہ بالا تفصیل کو سامنے رکھ کر اگرچہ یہ کہا جانا تو شرعاً درست نظر آتا ہے کہ مصنف کو اپنی تصنیف پر مستفیدین سے بالواسطہ یا بلاواسطہ معاوضہ لینے کا فی الجملہ حق حاصل ہے البتہ یہ بات قابل

بحث رہ جاتی ہے کہ معاوضہ دینے کا ہمارے ملک میں جو مروجہ طریقہ ہے۔ کہ ناشر ہر ایڈیشن پر مصنف کو مطبوعہ نسخوں یا کتابوں کی "قدر و قیمت" کے لحاظ سے اپنی صوابدید کے مطابق عموماً معاوضہ دیتا ہے تو اس طریقہ سے معاوضہ لینے کا معاہدہ جائز ہے یا نہیں؟ مروجہ شکل میں عموماً پہلے سے نہ تو معاوضہ کی مقدار ہی متعین ہوتی ہے اور نہ ادائیگی کی مدت بلکہ بعض اوقات سرے سے کوئی اصول ہی طے نہیں ہوتا، بس مصنف یا تصنیف کی مقبولیت یعنی "مانگ" پر اس کے عوض کی مقدار کو موقوف رکھا جاتا ہے، اس آخری صورت میں نہ صرف یہ کہ معاوضہ کی مقدار مجہول ہوتی ہے بلکہ اس کا ملنا بھی یقینی نہیں ہوتا اس طرح یہ صورت ان شکلوں میں شامل ہو جاتی ہے۔ جسے "غرر" کہا جاتا ہے۔ اور بیع غرر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا ہے۔ یہ حدیث مستند احادیث کی اکثر کتابوں میں ملتی ہے۔ یہاں ہم صحیح مسلم (ج 2 ص 2) سے الفاظ حدیث نقل کر رہے ہیں۔

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الغرر۔ (اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے۔

اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے مشہور شافعی عالم امام نوویؒ فرماتے ہیں۔ (۸)

اما النھی عن بیع الغرر فھو أصل عظیم من أصول کتاب البیع ولھذا قدّمہ مسلم ویدخل فیہ مسائل کثیرۃ غیر منحصرۃ کبیع المعدوم والمجھول ومالا یقدر علی تسلیمہ ومالم یتملک البائع علیہ ونظائر ذلک فکل ھذا بیعہ باطل لأنہ غرر۔ الخ۔

بیع غرر سے ممانعت والی حدیث خرید و فروخت اور معاملات کے بارے میں ایک عظیم بنیاد فراہم کرتی ہے اور اسکے تحت بہت سے مسائل آتے ہیں، مثلاً معدوم اور مجہول اشیاء کی بیع اور ایسی چیزوں کی بیع کہ جن کے سپرد کرنے پر بائع قادر نہ ہو، اور یا جن کا وہ مالک نہ ہو اور اس جیسے دیگر بہت سے معاملات جو سب کے سب ناجائز ہیں کیونکہ غرر کا مصداق ہیں۔

تصنیف سے فائدہ اٹھانے پر معاوضہ لینا خلاصہ یہ کہ اس طور پر اگر معاوضہ لینے دینے کا معاہدہ ہوجاتا ہے کہ اس میں نہ معاوضہ مجہول رہے اور نہ مدت ادائیگی غیر متعین ہو (نیز اسکے علاوہ اور بھی کوئی ایسی شرط یا کوئی ایسا نقص نہ ہو جو شریعت کے مسلمہ معاملاتی اصول کے خلاف ہو) تو جائز ہے یا اسے جائز کہنے کی گنجائش ہے۔ لیکن اس میں بھی معاوضہ لینا اسی صورت میں درست ہوگا۔ جب کہ یہ تصنیف ایسے مضامین پر مشتمل نہ ہو۔ جن کا تحریری طور پر ظاہر کرنا مصنف پر شرعاً واجب تھا۔

حق تصنیف میں وراثت اوپر کی تفصیل سے چونکہ یہ حقیقت سامنے آئی ہے کہ "تصنیف"[9] مصنوع کی طرح ایک مستقل وجود رکھنے والی قابل معاوضہ شئے ہے۔ محض (حق غیر متاکد) نہیں ہے، اسلئے نفس اس تصنیف میں وراثت کا جاری ہونا تو اصولاً صحیح ہونا ہی چاہیئے۔ اسیطرح اس پر جو مالی معاوضہ مصنف کو اسکی حیات میں مل چکا ہے اگر وہ معاوضہ موجود ہے تو اس میں بھی وراثت کا جاری ہونا ظاہر ہی ہے کہ صحیح ہوگا۔ نیز مصنف کے اپنے کئے ہوئے معاہدہ یا معاملہ کے نتیجہ میں اس کی وفات کے بعد جو معاوضہ ملے گا اس میں بھی وراثت جاری ہونا کچھ فقہی نظیروں اور بعض اصول شرعیہ کی بنا پر درست نظر آتا ہے۔ مثلاً فقہ حنفی کی مشہور کتاب ردالمحتار شرح در مختار میں ایک یہ اصولی مسئلہ بھی ملتا ہے۔

"والحق المتأكد يورث"[10] اور اسی اصول کی بنا پر کہا گیا ہے: حظ الإمام أي المرتب له من الوقف ـ لو مات يورث عنه[11] (شامی۔ ج4 ص13)

حق طباعت اور حق وراثت کا فروخت کرنا لیکن جس طرح حق وراثت کا بیچنا شرعاً جائز نہیں اسیطرح مصنف کے کسی وارث کو تصنیف کے معاوضہ کی وراثت کے حق کو فروخت کرنا یعنی اس پر نئے معاہدہ کے ذریعہ معاوضہ لینا جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ حق وراثت کی بنا پر جب تک کوئی

حقیقی شے (عین) حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک بس وہ ایک ایسا حق ہے جسکی (یعنی صرف حق ارث کی) خرید وفروخت نہیں ہو سکتی، البتہ اگر وہ تصنیف اصل نسخہ میں موجود ہو اور اسے مصنف نے معاوضہ لیکر فروخت نہ کردیا ہو تو چونکہ وہ حقیقی شے (عین) ہے لہذا بعینہ اس میں (اور جیسا کہ اوپر گزرا اسی کی قیمت میں بھی، وراثت جاری ہو سکتی ہے (یعنی اصل نسخہ میں اسی طرح اسکی قیمت میں) یہیں سے اس مسئلہ کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ محض طابع یا ناشر کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ مصنف کیطرف سے ملی ہوئی طباعت کی اجازت کو قابل معاوضہ سمجھ کر اس کی خرید وفروخت کرنے لگے، اسلئے کہ ایسی اجازت (یا اجازت کی بنیاد پر ملا ہوا حق) شرعاً قابل معاوضہ نہیں ہے جس کی کچھ تفصیل آگے آرہی ہے۔ حضرت گنگوہی نے بھی حق تصنیف کی بیع کو باطل قرار دیا ہے اور "الاشباہ" کی یہ عبارت "لایجوز الاعتیاض عن الحقوق المجردۃ" بطور حوالہ ذکر کیا ہے (فتاوی رشیدیہ۔ ص 247)

"حقوق" کی فروخت پر مزید گفتگو

(اس مسئلہ پر حضرت مولانا تقی عثمانی زید مجدہ نے "تکملہ فتح الملہم" میں فکر انگیز کلام کیا ہے)(※)

صرف "حق" کی بیع کی ممانعت کا پتہ اس حدیث سے بھی......... چلتا ہے جس میں "ولاء"(۱۲) کی بیع سے ممانعت کی گئی ہے۔ (جیسا کہ صحیح مسلم۔ جلد 1 صفحہ 495 میں ہے)

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الولاء وعن ھبتہ (اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے "ولاء" کی بیع اور اسکے ہبہ سے منع کیا ہے) حالانکہ حق "ولاء" مذکورہ حق جیسا ضعیف حق نہیں بلکہ وہ حق متاکد کے قبیل کا ہے۔ اس لئے حق ولاء میں وراثت جاری ہو سکتی ہے لیکن اس کے باوجود بیع نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ازیں یہ کہ طابع یا ناشر اگر دوسرے کو طباعت یا اشاعت کی اجازت دینے پر معاوضہ لے گا تو اس پر "بیع مالیس عندہ"(۴) بھی (اپنے عموم کے لحاظ سے) صادق آئے گا جس کی

ممانعت صریح و صحیح احادیث میں وارد ہوئی ہے مثلاً سنن ابی داوٗد وغیرہ میں اس مفہوم کی متعدد احادیث موجود ہیں جن میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " لاتبع مالیس عندک " (تمہارے پاس جو چیز نہ ہو اس کی بیع مت کرو) اور "لا یحل سلف وبیع ولا بیع مالیس عندک (قرض کے ساتھ مشروط کرکے کسی چیز کو فروخت کرنا یا جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اسے بیچنا حلال نہیں۔) اول الذکر روایت کو ترمذی نے 'حسن' اور ثانی الذکر کو 'حسن صحیح' کہا ہے۔ (۱۳)

علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اگر کوئی طابع کسی دوسرے طابع سے کچھ نقد رقم لیکر اسے طباعت کی اجازت دیتا ہے تو پہلا طابع وہ رقم گویا اس نقد رقم کے مقابلہ میں لیتا ہے جو اس نے (طابع اول نے) مصنف کو دی تھی۔ اسی طرح گویا نقد رقم کا تقابل نقد رقم سے ہوگا۔ (جو عموماً کم وبیش ہوتی ہے نیز اموال ربویہ میں سے ہوتی ہے۔) اسی طرح "ربا" (سود) یا کم از کم "ربو" کا شبہ پیدا ہو جائے گا۔ جس کی ممانعت بھی منصوص ہے اور اسی شبہ کی بناء پر غلہ (خریدنے والے کیلئے اس) کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہوتی جیسا کہ صحیح حدیث میں آتا ہے۔ "من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یقبضہ قال ابن عباس واحسب کل شئی بمنزلۃ الطعام" (۱۴) (صحیح مسلم ج2 ص5) یعنی غلہ خرید کر اس پر قبضہ کرنے سے قبل دوبارہ ہرگز نہ بیچا جائے۔ حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ اس بارے میں ہر چیز کا حکم غلہ جیسا ہی ہے۔ اس ممانعت کی وجہ جب حدیث کے راوی حضرت ابن عباسؓ سے پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا۔

"الا تراھم یبتاعون بالذھب والطعام مرجا" (۱۵) (کیا تمہیں خبر نہیں ہے کہ عام طور پر لوگ غلہ سونے کے عوض خریدتے ہیں اور غلہ کی وصولیابی بعد میں کرتے ہیں اس وجہ کا حاصل وہی ہے جو اوپر گزر چکا۔ چنانچہ شارح حدیث ملا علی قاری بھی "مرقاۃ" میں یہی فرماتے ہیں۔

(معنی الحدیث ان یشتری من انسان طعاما بدینار الی اجل ثم یبیعہ منہ او من غیرہ قبل ان یقبضہ بدینارین مثلا فلا یجوز للنہ فی التقدیر بیع ذھب بذھب والطعام غائب فکانہ باعہ دینارہ الذی اشتری بہ الطعام بدینارین فھو ربًا۔) (۱۶)

حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص سے مثلاً غلہ (کی مقررہ مقدار) ایک

دینار سونے کے سکے کے) بدلے میں خریدے اور غلہ کی وصولیابی کرنے سے پہلے ہی یہی خریدار پھر کسی تیسرے شخص کے یا پہلے ہی شخص کے ہاتھ دو دینار سونے کے بدلہ میں وہی غلہ فروخت کر دے تو یہ شکل جائز نہیں کیونکہ یہ ایسا ہی ہوگیا کہ گویا جیسے کوئی شخص ایک دینار (سونے کا سکہ) دو دینار کے بدلہ فروخت کر دے (ظاہر ہے کہ یہ معاملہ متفقہ طور پر حرام ہے چونکہ یہ ربا (سود) ہے۔

مزید برآں یہ کہ "حقوق" کی بیع کی ممانعت کے بارے میں سب سے قوی اور واضح دلیل وہ روایت ہے جو صحیح مسلم اور مؤطا امام مالک۔ ص 271۔ وغیرہ میں جزوی فرق کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ سے مروی ملتی ہے۔ (صحیح مسلم ج 2۔ ص 5) میں اس طرح ہے۔

" عن أبی هریرة انه قال لمروان احللت بیع الربو فقال مروان ما فعلت فقال ابوهریره احللت بیع الصکاک وقد نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن بیع الطعام حتی یستوفی فخطب مروان الناس فنهی عن بیعها، قال سلیمان فنظرت الی حرس یاخذ ونها من ایدی المسلمین -- حضرت ابوہریرہ نے مروان (حاکم وقت) سے کہا کہ تو نے سودی لین دین کو جائز قرار دے رکھا ہے، مروان نے کہا کہ میں نے ایسا ہر گز نہیں کیا اس پر حضرت ابوہریرہؓ نے مروان سے کہا تو نے "صکاک" کے بیع کی اجازت دے رکھی ہے...... اس پر مروان نے خطبہ دیا (یعنی زبانی آرڈیننس جاری کیا) کہ "صکاک" کی بیع ممنوع قرار دیدی گئی ہے اسکے بعد راوی نے کہتے ہیں کہ اس حکم کی ایسی پابندی کرائی گئی کہ اگر حکومت کے سپاہی کسی کو "صکاک" فروخت کرتے دیکھتے تو اس سے چھین لیتے۔ اس واقعہ کی شرح میں علامہ نوی رقم طراز ہیں:

الصکاک جمع صک........ والمراد ههنا الورقه التی تخرج من ولی الامر بالرزق لمستحقه بان یکتب فیها للانسان کذا کذا من طعام او غیره فیبیع صاحبها ذلک للانسان قبل ان یقبضه۔ (17)

"صکاک" صک کی جمع ہے یہاں اس سے مراد وہ کاغذ (یعنی سند یا دستاویز) ہے جو حکمرانوں کی طرف سے تنخواہ کے مستحقین کو دیا جاتا تھا اور اس میں اس تنخواہ (غلہ وغیرہ) کی مقدار لکھی ہوتی تھی۔ چنانچہ وہ "سند" دکھا کر تنخواہ (غلہ وغیرہ) وصول کی جاتی تھی بعض لوگ اس سند ہی کو غلہ وصول کرنے سے پہلے بیچ دیتے تھے (انگریزی پھر اردو میں لفظ چیک غالباً صک ہی کی عجمی شکل ہے)۔

اس روایت کی بنا پر امام ابو حنیفہ وغیرہ تو ””صکاک““ کی بیع کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں (اور ””صکاک““ کی بیع کے معنی حقوق کی بیع ہی کے ہوئے) لیکن امام مالک اور امام شافعی صکاک کی بیع مالک اول کے لئے تو جائز کہتے ہیں۔ البتہ مالک ثانی وثالث کیلئے یہ حضرات بھی ناجائز ہی کہتے ہیں۔ یہ تفصیل متعدد شروح حدیث (مثلاً مسلم کی شرح نووی اور اوجز المسالک[18]) میں ملتی ہے۔ اس تاویل سے بھی جو امام مالک وغیرہ نے کی ہے معاوضہ لینے کی گنجائش زیادہ سے زیادہ مصنف کیلئے نکل سکتی ہے۔ طابع یا ناشر کیلئے نہیں نکل سکتی کیونکہ طابع کی حیثیت تو بہر حال مالک ثانی ہی کی سی ہوگی۔ مالک اول کے بمنزل اگر کوئی ہو سکتا ہے تو مصنف ہو سکتا ہے اس کے علاوہ اور کوئی نہیں۔

زمانہ حاضر کے بعض ہندوستانی علماء نے حق طباعت کے جواز پر فقہ حنفی کے مشہور مسئلہ ””النزول عن الوظائف بمال[19]““ (یعنی نقد مال لیکر وظیفہ کے (آئندہ کے) استحقاق سے دستبردار ہو جانا، اس مسئلہ سے حقوق کی بیع کے جواز کے بارے میں بعض فقہاء کی رائے سے استدلال کیا ہے لیکن اس سے استدلال کرنا ضعیف بنیاد پر عمارت کھڑی کرنے کے مترادف ہوگا[20]۔ کیونکہ اولاً تو یہ مسئلہ خود مختلف فیہ ہے اور اکثر فقہاء کا رجحان عدم جواز ہی کی جانب ہے۔ دوسرے یہ کہ وظیفہ کے حق سے دست برداری کے عوض مال لینے اور طباعت کے حق (اگر اسے حق کہنا درست ہو) کے عوض مال لینے میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ وظیفہ ایسی چیز ہوتی ہے کہ جس پر ””صک““ مل جانے کے بعد اگرچہ مستحق کی ابھی پوری ملکیت قائم نہیں ہوتی لیکن استحقاق موکد (پختہ) ہو جاتا ہے بلکہ جن فقہاء نے جواز کا رحجان ظاہر کیا ہے ان کے کلام میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ جواز اس وقت ہے جبکہ مستحق کا حصہ مقرر ہو کر منتظم کے پاس آچکا ہو۔ گویا اس پر مستحق کا صرف قبضہ کرنا رہ گیا ہو۔ باقی تمام مراحل طے اور مکمل ہو چکے ہوں اسکے علاوہ حق وظیفہ اور حق طباعت میں ایک اور ایسا بنیادی فرق بھی ہے جس کی موجودگی میں ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ وہ فرق یہ ہے کہ حق وظائف میں وظیفہ کی مقدار متعین ہوتی ہے اور اس کا ملنا یقینی ہوتا ہے۔ اس کے بر خلاف (یہاں پر حق طباعت کے

بارے میں جو طریقہ رائج ہے) اس میں مالی منفعت کا حاصل ہونا نہ متعین ہوتا ہے اور نہ متقین، اس لئے اس کی بیع "بیع غرر" کے حکم میں آجائے گی، جس کی ممانعت صریح حدیث میں آئی ہے (وہ حدیث اوپر گزر چکی ہے) بلکہ کبھی تو طباعت کے بعد خسارہ اور بعض مرتبہ شدید خسارہ ہو جاتا ہے۔ (اور جب شریعت کی طرف سے یہ اصول مقرر ہے کہ "اعیان موجودہ بھی اگر مجہول یا محل خطر میں ہوں تو ان کی بیع "غرر" کا مصداق ہونے کے باعث درست نہیں ہوتی، تو حقوق غیر متعینہ غیر متاکدہ جب وہ محل خطر میں بھی ہوں تو ان کی بیع کیوں کر درست ہو سکتی ہے؟ (۲۱)

کچھ علماء نے "النزول عن الوظائف بمال" والے مسئلے کے جواز کی دلیل کے طور پر سیدنا حضرت حسن رض (سبط نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کی خلافت سے دستبرداری کے بعد ان کے وظیفہ قبول کر لینے کو پیش کیا ہے، لیکن یہ استدلال ایسا ہے جس پر کسی تبصرہ کی ضرورت اہل علم کے سامنے نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ جیسا کہ تمام باخبر جانتے ہیں آں محترم کا وظیفہ قبول کرنا محض خلافت سے دست برداری کے عوض نہیں تھا۔ بلکہ اسکے اور بھی مصلحِ اسباب تھے۔ پھر دربار خلافت سے وظیفہ تنہا ان ہی کو تو نہیں ملتا تھا۔ ان کے علاوہ بھی مقدار کے فرق کیساتھ بکثرت ممتاز صحابہ اور تابعین کو اس زمانہ میں وظائف ملتے رہے ہیں۔

اس بنا پر بلا تکلف کہا جا سکتا ہے کہ حضرت موصوف کے وظیفہ کو اگر کسی نے پہلے بھی خلافت سے دست برداری کا عوض کہا ہے تو وہ صرف طریقِ تعبیر ہے۔ نہ کہ حقیقت کا اظہار۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ تجزیہ سے ظاہر ہوتا ہے (احادیث نبویہ، نیز شریعت کے مسلمہ اصول اور مختلف و متعدد فقہی نظائر کی روشنی میں) کہ محض حق طباعت کے عوض مال لینے کی گنجائش نظر نہیں آتی، کیونکہ اس حق کی حیثیت بس ایک اجازت کی ہے جس سے مصنف کی طرف سے مستفیدین کو تصنیف کی نقلیں فراہم کرنے کی صورت میں استفادہ کی اجازت دینے کا طابع کو حق حاصل ہوا ہے (اور نقلیں مہیا کرنیکی بنا پر وہ کچھ مالی منفعت کا بھی مستحق ہو سکتا ہے) البتہ مصنف کو اسکی

تصنیف کا عوض ملنا متعدد شرطوں کے ساتھ جائز معلوم ہوتا ہے۔ جن کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے۔ بلکہ خاصی تفصیل پیش کی جا چکی ہے۔

خلاصہ بحث خلاصہ بحث یہ ہے کہ مصنف کو اپنی تصنیف پر کتاب کے لکھنے کے بعد وہ جس شکل میں بھی ہو اس پر معاوضہ لینے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ بشرطیکہ وہ کتاب یا تصنیف ایسے مضامین پر مشتمل نہ ہو جن کا بیان کرنا تحریراً مصنف پر واجب ہو یا شرعاً ممنوع ہو۔) مصنف اگر بعینہ وہ کتاب کسی شخص کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تب تو اس کی قیمت یا عوض لینے کا جواز ظاہر ہی ہے کیونکہ وہ ایک مستقل وجود رکھنے والی نافع اور مباح الاستعمال قابل معاوضہ چیز ہے۔ لیکن اگر مصنف اصل کتاب کو (مجموعۂ اوراق کی شکل میں) فروخت نہیں کرتا بلکہ اس کتاب سے استفادہ کا معاوضہ لیتا ہے تو یہ شکل بھی جائز معلوم ہوتی ہے (شروع میں ذکر کئے گئے بعض محدثین کے معمول کی بنیاد پر) جتنے لوگوں کو چاہے وہ استفادہ کی اجازت دے سکتا ہے اس میں وہ مختار ہے۔ کسی ناشر کو طباعت کی اجازت دینا گویا لوگوں کو ناشر کے واسطہ سے اس کتاب سے استفادہ کی اجازت دینا ہے اس لئے کتاب کی اشاعت کی تعداد مقرر کرنے کا بھی مصنف ہی کو اختیار ہوگا۔ یہ اجازت یافتہ شخص طابع یا ناشر، مستفیدین اور مصنف کے درمیان بمنزل واسطہ کے ہوگا جس طرح یہ "واسطہ" مصنف اور کتاب سے فائدہ اٹھانے والوں کے درمیان کتاب پہنچانے کیلئے ہے اسیطرح یہ شخص (طابع یا ناشر) فائدہ اٹھانے والوں سے معاوضہ لے کر اسے مصنف تک پہونچانے کیلئے بھی واسطہ ہے۔

آجکل اس کی ایک امکانی اور عملی شکل یہی ہے کہ مصنف تصنیف کی نقل (یعنی مطبوعہ کتاب) حاصل کرنیوالے جس شخص سے معاوضہ لینا چاہے اس سے معاوضہ وصول کرنے کیلئے ناشر مصنف کی طرف سے بمنزل وکیل کے ہوگا۔ اور کتاب کی نقل (مطبوعہ نسخہ) فراہم کرنے کی بنا پر یہ ناشر بھی اس بات کا مستحق ہوگا کہ وہ بھی اپنے اس عمل کا معاوضہ لے سکے بشرطیکہ اس کی مقدار متعین ہو۔ پھر وہ مطبوعہ نسخے چونکہ عموماً ناشر ہی کی ملکیت ہوتے ہیں (جو بذات خود بھی قابل معاوضہ ہیں) اس

لئے ان کی قیمت مقرر کرنے کا اختیار ناشر کو ہوگا۔ مصنف کو نہیں۔ البتہ مصنف کو استفادہ کا عوض مقرر کرنیکا اختیار ہوگا۔ اسی بنیاد پر ہر مطبوعہ نسخہ کی فروخت پر مصنف کچھ عوض مقرر کرسکتا ہے، اس لئے مجاز ناشر سے براہ راست یا بالواسطہ کتاب خریدنا گویا استفادہ کی اجازت بھی مل جانے کے برابر ہوگا۔ حاصل یہ کہ مطبوعہ نسخوں کی قیمت مقرر کرنا اور وصول کرنا تو طابع و ناشر کا حق ہوگا...... اور استفادہ کا عوض مقرر کرنا مصنف کا حق، اگر مصنف نے استفادہ کے لئے کوئی عوض مقرر کرکے اسے وصول کرنیکا ذمہ دار طابع کو بنادیا ہے تو مقررہ عوض ہر مستفید شخص سے لیکر یہ طابع و ناشر مصنف تک پہونچانے کا ازروئے معاہدہ مکلف ہوگا۔ اگر مصنف نے ناشر کو یہ اختیار بھی دے دیا ہو کہ جس کو وہ چاہے بلا عوض بھی استفادہ کی اجازت دے سکتا ہے۔ تو یہ ناشر مصنف کو عوض دئے بغیر بھی کتابیں کسی کو (بلاقیمت، یا بقیمت مصنف کے معاوضہ کے بقدر کم کرکے) دے سکتا ہے اگر مصنف نے بلاعوض استفادہ کیلئے کوئی حد مقرر کردی ہے تو بس وہ اسی حد کے بقدر عوض کا مستحق نہ ہوگا (بقیہ کتابوں سے استفادہ کے عوض کا مستحق ہوگا۔)

بلااجازت کتاب چھاپنا لیکن ایک سوال یہاں پھر بھی رہ جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مصنف کی اجازت کے بغیر کسی کے لئے اسکی تصنیف کا چھاپنا اور اسکی (قیمتاً یا بلاقیمت) اشاعت کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟

راقم سطور کو اسکے حرام ہونے کی کوئی دلیل قطعی ابھی تک نہیں مل سکی ہے۔ البتہ اگر مصنف نے قانون ملکی کے ذریعہ کتاب "رجسٹرڈ" کراکر دوسروں کو (یا مجاز شخص کے علاوہ کسی اور کو) چھاپنے سے منع کردیا ہو۔ تو ایسی صورت میں اس کا چھاپنا (قانون ملکی کی پابندی کرنے والے عام اصولی معاہدہ کی رو سے) شرعاً بھی ممنوع ہوسکتا ہے۔ کیونکہ "مصلحتاً" بعض مواقع پر (جہاں کوئی اور شرعی قباحت لازم نہ آتی ہو تو)[۲۲] کسی مباح فعل کی ممانعت کا اختیار حکومت وقت کو ہوتا ہے۔ پھر اس

ممانعت کی پابندی کرنا، قانون ملکی پر عمل کرنے کے معاہدہ کی وجہ سے شرعاً بھی ضروری ہوگا۔ (بشرطیکہ کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام نہ کردیا گیا ہو۔) البتہ اس صورت میں بھی بلا اجازت چھاپ کر فروخت کرنے والے سے مالی ہرجانہ وصول کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن قانون حکومت کی خلاف ورزی پر حکومت کی طرف سے (غیر مالی) تعزیر کی جاسکتی ہے یعنی اسے سزادی جاسکتی ہے کیونکہ مالی تعزیز (یعنی جرمانہ) راجح قول کی بنا پر اب جائز نہیں ہے۔ (فتاوی رشیدیہ۔ ص 167، مطبوعہ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند) میں حضرت گنگوہی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

(شامی۔ ص 178۔ ج 3۔ میں ذکر کردہ تفصیل سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے)

مذکورہ تفصیلات سے یہ بھی ثابت ہوجاتا ہے کہ مصنف نے اپنا جو نسخہ طابع۔ یا کسی بھی شخص کے ہاتھ فروخت کردیا ہے۔ وہ خرید کردہ نسخہ تو خریدار جس قیمت پر چاہے اور جس کے ہاتھ چاہے شرعاً فروخت کرسکتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کو مصنف نے صرف طباعت واشاعت کی اجازت دی ہے تو یہ مجاز شخص (طابع و ناشر) اس "اجازت" کو فروخت نہیں کرسکتا۔ یعنی یہ کسی اور کو چھاپنے کی صرف اجازت دینے پر روپیہ (مالی عوض) نہیں لے سکتا، کیونکہ "صرف اجازت" ایسی چیز نہیں ہے جسے شرعاً خرید وفروخت کیا جاسکے۔

واضح رہے کہ یہاں جو کچھ پیش کیا گیا ہے وہ نئے انداز سے اس مسئلہ کے حل کی ایک طالبعلمانہ کوشش ہے۔ کہ جس سے کتاب و سنت نیز بعض مسلمہ فقہی اصول ونظائر کی روشنی میں مصنف کے لئے مالی منفعت کے حصول کا جواز نکلتا ہے اور اسکی سعی بلیغ کے معاوضہ کی شرعاً گنجائش نظر آتی ہے۔

ایک ملک کے سکہ کا دوسرے ملک کے سکہ سے تبادلے کا شرعی حکم؟

ایک ملک کے تمام سکے، سکہ خواہ، بڑا ہو یا چھوٹا، ہم جنس ہیں اس لئے ایک ملک کے سکہ کا تبادلہ اسی ملک کے سکہ سے کمی و بیشی کے ساتھ جائز نہیں مثلاً ہندوستانی نوٹوں کے درمیان کمی و بیشی کیساتھ تبادلہ (جیسے 100 روپیہ کے بدلہ 105 روپیہ) حرام ہوگا البتہ دوسرے ملک کے سکہ سے کمی و بیشی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے مثلاً ہندوستانی سکہ کا پاکستانی سکہ سے یا سعودی ریال یا ڈالر سے کمی و بیشی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا خواہ تبادلہ سرکاری نرخ سے کم یا زیادہ میں ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ قانون ملکی کی پابندی والے معاہدہ کی خلاف ورزی یا عزت و آبرو کے خطرہ میں پڑنے کا جس شکل میں قوی امکان ہو وہ شکل ناجائز ہوگی۔ تفصیل کیلئے مولانا تقی عثمانی کا اس موضوع پر رسالہ دیکھا جائے جو "فقہی مقالات" شامل ہے۔

کمپنی کے شیئر اور "یونٹ ٹرسٹ" میں رقم لگانا۔ جس تجارتی کمپنی کے بارے میں یقین سے یہ بات معلوم ہو کہ وہ صرف جائز تجارت کرتی ہے کوئی غیر شرعی کام مثلاً بیع فاسد یا سودی لین دین نہیں کرتی اسکے شیر خریدنا شرعاً جائز ہے کیونکہ اسکے معنی کمپنی کا تجارتی سامان خرید کر حصہ دار بننے کے ہوتے ہیں، یہ شیر اصل قیمت سے زیادہ یا کم میں بھی خرید اور فروخت کئے جاسکتے ہیں۔ یہ حکم شیئر کی سادہ شکل کو سامنے رکھکر ہے اگر کسی کمپنی کے شیر پر سٹہ چلتا ہو یا اور کوئی پیچیدگی ہو اس کا حکم کسی مبصر عالم سے اسے پوری صورت حال بتا کر دریافت کرلیا جائے۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ "یونٹ ٹرسٹ" کا کاروبار بھی سودی ہوتا ہے اسلئے اس میں رقم لگانا شرعاً ممنوع ہے۔

(1) اگرچہ یہ واقعہ ہے کہ برصغیر کے اکابر علماء مثلاً حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی .... دیکھئے اصلاح الرسوم صفحہ 106 تاج پبلشر دہلی۔ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (سابق مفتی اعظم پاکستان) شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہم اللہ۔ کی اکثریت نے حق تالیف وتصنیف کا رجسٹریشن کرانے (خاص طور پر اسکی خلاف ورزی کرنیوالے سے مالی ہرجانہ لینے) کو ناجائز بتایا ہے، لیکن بعض دیگر علماء مثلاً مولانا مفتی عبدالغنی (سابق مفتی مدرسہ امینیہ دہلی شاگرد حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ) اور مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ حق تالیف کی رجسٹری یعنی اس پر معاوضہ لینے کو جائز قرار دیتے ہیں (دیکھئے فتاوی رحیمیہ جلد سوم صفحہ 243۔245) ہاں دونوں قولوں کے درمیان فی الجملہ ایک نقطہ اشتراک بھی غور کرنے سے نکلتا نظر آسکتا ہے (کیا عجب ہے کہ اگلی سطریں اسی کی تلاش کی ایک کوشش ثابت ہوں، بعض ثقہ لوگوں سے سنا ہے کہ حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ بھی جواز کے قائل تھے۔

(2) بس فرق یہ ہے کہ عام مصنوعات سے عموماً جسم وقالب کو فائدہ پہنچتا ہے اور تصنیف سے قلب و دماغ کو۔ پھر عقل کے توسط سے بعض شکلوں جسم کو بھی پہونچتا یا پہونچ سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی مصنوع شے فروخت کر دے تو جس طرح ہر فروخت شدہ شے کا حکم ہے کہ اسکی ملکیت سے نکل جاتی ہے اسی طرح مصنف کا اصل نسخہ بھی اگر اس نے فروخت کردیا وہ خریدنے والے کی ملکیت میں آجائے گا۔ مصنف کی ملکیت سے نکل جائے گا اور خریدار کیلئے بعینہ اس نسخہ کا بیچنا جائز ہوگا۔ لیکن اگر مصنف نے کسی شخص صرف طباعت کا اختیار دیا ہے تو اس شخص کو اپنا یہ "اختیار" کسی کے ہاتھ فروخت کردینے کا حق ہوگا یا نہیں؟ اسی کا جواب آگے کی تفصیل سے دیا گیا ہے۔

(3) "استشہاد" اور "استیناس" کے درمیان جو فرق ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں (یعنی دلیل نہیں بلکہ سہارا تھوڑی سی مناسبت کی بنا پر)

(4) لیکن اگر اجازت کے بغیر بھی کوئی استفادہ یا روایت کرتا ہے تو اکثر علماء کے نزدیک یہ استفادہ (و روایت) کرنا بھی درست ہوگا۔ البتہ نامناسب یا ناپسندیدہ ہوگا (یہ بحث اصول حدیث۔ حدیث کی اکثر اہم کتابوں میں ملتی ہیں۔ خصوصاً "مقدمہ ابن الصلاح" کی النوع الرابع والعشرون" کے آخری حصہ میں اسی کتاب مقدمہ ابن الصلاح کی النوع الرابع والعشرون" ص کے آخر میں یہ بھی ہے کہ۔ اگر شیخ روایت سے منع بھی کردے یا کہدے کہ "میں تجھے اجازت نہیں دیتا" تب بھی روایت کرنا درست ہے۔

(5) بستان المحدثین ص 35 از شاہ عبدالعزیز دہلوی (جیکب پرنٹر باہتمام محمد منیر طبع شدہ)

(6) مقدمہ ابن الصلاح ص 56 مطبع قیمہ بمبئی 1357ھ .

(7) یعنی ایسا مال جس پر شرعاً معاوضہ لیا جاسکتا ہو۔ (عـــہ) "غرر" کی تعریف : "الغرر ما یکون مستور العاقبۃ" بحوالہ۔ جواھر الفقہ؟

(8) صحیح مسلم مع شرح النووی جلد 2 ص 2 (مکتبہ رشیدیہ دہلی)

(9) اس جگہ تصنیف سے مراد مصنف کا وہ مسودہ (یا کاغذی پیرہن) ہے جس کی فی نفسہ مالیت ہے۔ (اسکے صرف معانی ومضامین نہیں)

(10) ترجمہ۔ متاکد حق میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

(11) یعنی امام (حکمراں) کیلئے وقف کی طرف سے مقرر کردہ حصہ میں امام کی وفات کے بعد وراثت جاری ہوگی۔

(12) آزاد کردہ غلام کا حق وراثت جو عموماً اسکے آزاد کرنے والے کا ہوتا ہے "ولاء" کہلاتا ہے۔

(※) جلد 1 ص 361 تا 365

(۴) غیر موجود چیز کی بیع

(13) ابوداؤد جلد 2 ص 129 و ترمذی جلد 1 ص 168 .

(14) صحیح مسلم جلد 2 ص 5 .

(15) صحیح مسلم جلد 2 ص 5 .

(16) بحوالہ حاشیہ ابوداؤد جلد 1 ص 38 مطبوعہ مطبع مجیدی کانپور۔

(17) صحیح مسلم مع شرح جلد 2 ص 6 .

(18) اس کی مزید تشریح کیلئے دیکھئے "اوجز المسالک" شرح الموطا ص 78 جلد 5 مطبوعہ ہند۔

(19) اس کی تفصیل شامی جلد 4 ص 15 اور "اتحاف الابصار" ص 237 میں دیکھی جائے

(20) راقم سطور (18 دسمبر 1973 کو) اخبار الجمعیۃ دہلی کے ذریعہ اس "دلیل" پر نقد کر کے شائع کر چکا ہے اور مسئلہ پر تفصیلی و سیر حاصل کلام بھی۔ اسی بحث کا ایک حصہ آگے آرہا ہے۔ اس زمانہ میں اخبار الجمعیۃ کے صفحات پر یہ بحث خاصی مدت تک چلتی رہتی تھی جس کے محرک ممتاز عالم حضرت مولانا سید محمد میاںؒ (سابق ناظم اعلیٰ جمعیۃ علمائے ہند) تھے۔

(21) مطلب یہ ہے کہ خرید و فروخت ایسی چیز کی ناجائز ہوتی ہے جو واقعتاً موجود اور متعین ہو اور جس کا سپرد کرنا (بائع کے) اختیار و قدرت میں ہو ورنہ بیع درست نہ ہوگی اسلئے جانور کے تھن کے اندر دودھ کی یا مچھلی تالاب کے اندر ہو تو اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔

(22) جن حضرات نے پیغام نکاح جیسے مسائل شرعیہ پر قیاس کر کے کسی دوسرے شخص کو کتاب کی اشاعت سے منع کر دینے کی گنجائش پر استدلال کیا ہے اس کا حاصل بھی زیادہ سے زیادہ یہی نکلتا ہے کہ بلا اجازت چھاپنا ممنوع ہو۔ لیکن خلاف ورزی کی صورت میں مالی جرمانہ کا جواز اس سے نہیں نکلتا کیونکہ ایک شخص کے پیغام کے بعد دوسرے شخص کے پیغام دینے پر مالی جرمانہ عائد کرنا کوئی بھی جائز نہیں کہتا۔

ہندوستانی ترانہ "وندے ماترم" کا شرعی حکم

گیت "وندے ماترم" کا پہلا جز (یعنی الفاظ "وندے ماترم" خاص طور پر قابل غور ہیں اس لئے اصلاً پہلے ہی جز کا ذیل کی سطروں میں شرعی حکم دریافت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

"وندے ماترم" کا ترجمہ ایک مشہور لغت کی رو سے یہ ہوتا ہے کہ "میں اپنی مادر وطن کی تعظیم کرتا ہوں" صحیح جواب کے لئے پہلے یہ تحقیق ضروری ہے کہ کیا واقعتاً اس جملہ کے صحیح معنی یہی ہیں؟ یا کچھ اور ہیں (یا ہو سکتے ہیں) صحیح مفہوم کی رسائی کے لئے ہمیں فارسی کا لفظ "بندہ" "بندگی" وغیرہ کے لغوی معنی سے روشنی مل سکتی ہے۔ یہ الفاظ عموماً "عبادت" کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ اہل علم پر یہ حقیقت مخفی نہیں ہے کہ سنسکرت اور فارسی دونوں آرین زبانیں ہیں اور دونوں کے بہت سے مفرد و مرکب الفاظ آج تک (لہجہ کے طبعی فرق کے ساتھ) ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں مثلاً اسپ، بمعنی اسپ، اشٹمی بمعنی، ہشتم، (چنانچہ ہندوستان میں "جنم اشٹمی" کے لفظ سے مسلمان ناواقف نہیں ہیں) اس لئے مطابق عقل و قرین قیاس بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ "وندے" کے اصل معنی بندگی بمعنی "عبادت" ہوں (چونکہ عبادت اور تعظیم قریب المعنی ہیں اس لئے لغت کی ایک کتاب میں اس کا ترجمہ "تعظیم" کر دیا گیا ہے) نیز یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی چاہئیے کہ اعلیٰ درجہ کی تعظیم ہی عبادت کہلاتی ہے۔ جیسا کہ حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے اپنی کتابوں (خاص طور پر حجۃ اللہ وغیرھا) میں صاف طور سے بیان کیا ہے اور عبادت و تعظیم کے درمیان یہ باریک فرق صرف شارع کی تعلیمات سے گہری واقفیت کے بعد ہی معلوم ہوتا ہے۔ یا ہو سکتا ہے۔ اس لئے یہ بات بالکل بعید نہیں کہ شارع کی تعلیمات سے ناآشنا لغت کا مرتب اس باریک فرق کا ادراک نہ کر سکا ہو۔ پھر اسی وجہ سے بندگی و تعظیم کا یہ تفاوت وہ اپنی لغت میں بھی ظاہر نہ کر سکا ہو۔

اسکے علاوہ یہ بھی واقعہ کہ کبھی ایک لفظ کئی معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں

کسی ایک معنی کی تعیین قرائن سے کی جاتی ہے، یہاں قرینہ کا تقاضا بھی یہی ہے کہ وندے "بندگی" کے معنی میں استعمال ہوا ہے کیونکہ اہل کفر (خاص طور سے ہندو مذہب والے) اپنے وطن اور اس کی سرزمین کی عبادت و پرستش کرتے ہیں اور باقاعدہ دھرتی پوجا یا بھومی پوجا کے نام سے ایک مستقل اور معروف عبادت ان کے یہاں رائج ہے ان سب شواہد سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس گیت میں "وطن کی عبادت یا پرستش کرتا ہوں" کا مفہوم موجود ہے اسی مفہوم کا متعین ہونا گزشتہ ممتاز علماء کے نزدیک بھی مسلم یا ظاہر تھا۔ اس کی ایک شہادت یہ بھی ہے کہ آزادی کے بعد شروع دور ہی میں ہندوستان کے ممتاز علماء نے خاص طور سے مولانا حفظ الرحمن رحمہ اللہ علیہ جیسے بیدار مغز اور جمہوریت کے علمبردار شخص نے بھی اس گیت پر سخت اعتراضات کئے تھے اور حکومت سے کم از کم مسلمانوں کو اسکے پڑھنے پر مجبور کرنے سے روکنے کیلئے پرزور مطالبہ کیا تھا، اس کے علاوہ اور دوسرے طریقوں سے بھی بڑی جدوجہد کی گئی تھی۔ (اس زمانہ کے مسلم اخبارات خاص طور سے "الجمعیۃ" دہلی کے فائل اسکی گواہی دینگے۔)

ان سب وجوہ کی بناء پر "وندے ماترم" کا گیت مسلمانوں کے لئے گانا بالکل جائز نہیں ہے، اسکے اگر معنی معلوم نہ ہوں تب بھی ناجائز ہے، کیونکہ غیر معلوم المراد۔ لیکن محتمل الکفر۔ الفاظ کا بطور رقیہ) تلفظ اور ان کی کتابت احتمال کلمہ کفر و شرک ہی کی وجہ سے ممنوع ہے۔ جیسا کہ تمام کتب معتبرہ میں ملتا ہے (مثلاً دیکھئے شرح مسلم للنووی۔ ص 219۔ ج 2)

اور ان الفاظ کے معنی جان لینے کے بعد جبکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اس میں غیر اللہ کی عبادت کرنے کا اعلان و اقرار ہے تو ممانعت اور شدید ہو جاتی ہے کیونکہ اسکے پڑھنے سے "ایاک نعبد" کی کھلی خلاف ورزی ہوتی ہے اور اسلئے بھی کہ باتفاق علمائے حق کفریہ کلمات کا زبان سے ادا کرنا بھی اسی طرح ممنوع ہے جس طرح کفریہ افعال کا کرنا اور کلمات کفر کے مطابق اگر عقیدہ بھی ہو جائے ۔ یا دل میں اس کی صحت کی گنجائش ہو جائے تب تو ایسے کلمات کا زبان سے ادا کرنا حرام ہی نہیں کفر

ہے (جس طرح سجدۂ تحیہ حرام ہے اور سجدۂ عبادت کفر ہے۔) ہاں اگر ان الفاظ کو زبان سے ادا کروانے پر جبرو اکراہ کیا جائے یعنی خلاف ورزی کی صورت میں جان کا یا کسی عضو کے تلف کر دئے جانے کا یقینی خطرہ ہو۔ (۱) تو ایسے کلمات صرف زبان سے بادل ناخواستہ ادا کئے جاسکتے ہیں (اور یہ رخصت قرآن مجید کی آیت ""اِلّا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان " سے ملتی ہے۔

لیکن اس صورت میں بھی افضل اور عزیمت کی بات یہی ہے کہ کفریہ کلمات زبان سے نہ نکالے اور ہر طرح کی اذیت و نقصان برداشت کرلے۔ علاوہ ازیں بالفرض اگر۔ بر سبیل تنزل یہ مان بھی لیا جائے کہ ""وندے ماترم" کے معنی تعظیم ہی ہیں تو بھی اسکے تلفظ کی شرعا اجازت بوجوہ ذیل نہیں ہوگی۔

(1)۔ اس میں ""تشبہ بالکفار"" (ان کے امر دینی کے اندر (ہوتا ہے) جو باتفاق ممنوع ہے۔ (۲)

(2)۔ کوئی وطن یا سرزمین اپنی ذات سے عظمت کی مستحق نہیں ہے (بجز ان مقامات کے جن کے بارے میں نص وارد ہے) اور بلا استحقاق کسی شئی کی عظمت کرنا نہ صرف یہ کہ لغو کام ہے بلکہ انسان کی توہین کو مستلزم ہے (کہ عظمت کرنے سے عظمت کرنیوالے کی پستی نکلتی ہے۔)

(3)۔ حرمین شریفین کے علاوہ کسی اور سرزمین کی تعظیم کرنے سے اسکو ""حرم"" سے مشابہت دیئے جانے کا شبہ بھی ہوتا ہے اور اس تشابہ سے بچنا شرعا مطلوب ہے۔ البتہ دوسری صورت میں ممانعت اتنی شدید نہ ہوگی جتنی پہلی صورت میں ""یعنی جس میں اگر الفاظ کفریہ نہ ہوں بلکہ صرف تعظیم کے ہوں وہ مکروہ ہے، پہلی صورت میں حرام ہے کیونکہ پہلی میں کلمۂ کفر کا تلفظ لازم آتا ہے۔

قومی جھنڈا لہرانا

15 اگست اور دوسرے بعض اہم مواقع پر پرچم کشائی ہوتی ہے جسے جھنڈا لہرانا یا ''جھنڈا سلامی'' سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ صرف جھنڈا لہرانا اور پرچم کشائی کرنا شرعاً ممنوع نہیں ہے۔ ہاں اگر پرچم کشائی کے وقت اس کی ایسی تعظیم بھی کی جاتی ہو کہ جس کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے تو ایسا عمل جائز نہ ہوگا۔ مثلاً سر جھکا کر یا دونوں ہاتھ جوڑ کر جھنڈے کی۔ بلکہ کسی کی بھی تعظیم کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ اس میں (سر جھکانے میں) انتہا درجہ کی تعظیم پائی جاتی ہے جو شرعاً اللہ تعالی کے علاوہ اور کسی کیلئے جائز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے بعض شاہان مغلیہ (اکبر و جہانگیر) کے دربار میں رائج اس طرح کی تعظیم (سر جھکا کر تعظیم) کرنے کے خلاف علمائے حق بالخصوص مجدد صاحبؒ نے سخت بیزاری کا اظہار کیا تھا (جس کے نتیجہ میں انہیں جیل بھی جانا پڑا تھا۔) اور اسی رسم کو مٹانے کی بھرپور جدوجہد کی تھی۔ تو جب کسی انسان کے سامنے سر جھکانا جائز نہیں تو کسی دوسری چیز کے سامنے سر جھکانے کی اجازت کیونکر ہو سکتی ہے؟

ٹیلی ویژن کا حکم

ٹیلی ویژن پر جو کچھ نظر آتا ہے وہ در اصل بجلی اور مشین کے ذریعہ لیکر دکھایا جانیوالا عکس یا ظل (سایہ) ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ان اصل مناظر کا ہے کہ جو ٹیلی ویژن پر پیش کئے گئے ہیں، یعنی گانا، بجانا اور رقص و سرود (ناچ رنگ) کا مرد و عورت سب کے لئے۔ سننا اور دیکھنا ٹیلی ویژن پر بھی حرام اور بے پردہ غیر محرم عورتوں کے پیش کئے گئے ہر پروگرام کا دیکھنا سننا حتی کہ ایسی عورتوں سے خبریں سننا بھی۔ ٹیلی ویژن پر نظر ڈال کر مردوں کے لئے ناجائز ہوگا۔ اور کیمرہ کے ذریعہ یا

کسی بھی ذریعہ سے۔لئے گئے فوٹوئں کا ،یعنی جانداروں کی تصویریں لیکر انھیں ٹی وی پر اگر دکھایا جائے تو ان کا دیکھنا بھی درست نہ ہوگا۔ البتہ اگر ٹیلیویژن پر۔ براہ راست ایسے مناظر اور پروگرام پیش کئے جائیں جن کا بغیر ٹیلی ویژن کے بھی دیکھنا و سننا جائز ہے تو ایسے پروگراموں اور مناظر کا ٹیلی ویژن پر دیکھنا سننا بھی جائز ہوگا۔

شریعت کا یہ حکم اسکی اصل حیثیت کو سامنے رکھ کر ہے لیکن چونکہ آج کل ٹیلیویژن کا غالب استعمال لہو و لعب بلکہ رقص و سرود (ناچ رنگ) فلم اور فواحش و منکرات کی اشاعت اور بسا اوقات دین کے خلاف ذہن بنانے کے لئے ہوتا ہے اس لئے غالب پر نظر رکھتے ہوئے۔ فتنہ کے سدِّباب کیلئے اس کے عدم جواز ہی کا شرعاً حکم ہوگا اور اب تو اس کی مضرتوں بلکہ فتنہ سامانیوں سے وہ ملک بھی پناہ مانگتے نظر آتے ہیں جنہوں نے اس فتنہ گر کو وجود و رواج بخشا ہے اس لئے اب تو اسکے عدم جواز میں کسی شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں رہ گئی۔

کسی ضرورت یا مصلحت سے فوٹو کھنچوانا

فقہ کی ایک کتاب "جامع الرموز للقہستانی" کی عبارت (وفیہ اشعار بانہ لا تکرہ صورۃ الرأس)[۳] سے اگرچہ صرف سر کے فوٹو کا جواز بلاعذر کے بھی معلوم ہوتا ہے مگر علمائے حق نے بلاعذر عدم جواز کا رجحان ظاہر کیا ہے اور قہستانی میں مذکور اس قول کو ضعیف قرار دیا ہے ۔البتہ کسی عذرِ معقول مثلاً پاسپورٹ کی ضرورت سے اکثر علماء نے اس قول ضعیف کی بناء پر بقدر ضرورت فوٹو کھنچوانا جائز قرار دیا ہے چنانچہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (رحمۃ اللہ علیہ) فرماتے ہیں:

مگر در مسئلہ پاسپورٹ کہ مسلمان بسوئے آں محتاج است وبدون کشیدن تصویر و قبول کردنش صورتے نہ بند د بناچار و مجبور اگر بر قول ضعیف عمل کردہ شود جائز باشد۔[۴]

پاسپورٹ کی مجبوری سے جسکی مسلمانوں کو حاجت ہے تصویر کھنچوانا جائز ہے۔

کیونکہ بغیر تصویر کے پاسپورٹ نہیں بن سکتا اس لئے مجبوراً قول ضعیف پر عمل کرنا گوارا کرلیا گیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی خاص وجہ کے بغیر فوٹو کھنچوانا شرعاً جائز نہیں ہے۔ البتہ کسی بھی درجہ میں شرعی طور پر قابل لحاظ عذر ہو تو اس کی اجازت ہے۔ یعنی "فقہی ضرورت" کے علاوہ بھی دیگر شرعی طور پر قابل لحاظ مواقع میں۔ مفتی صاحب کے نزدیک بھی نا تمام فوٹو (صرف اوپر کے جسم کا) کھنچوانا جائز ہے۔ جیسا کہ مفتی صاحب سے کئے گئے سوال اور پھر ان کی طرف سے دئے گئے جواب کی عبارت سے ظاہر ہورہا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مفتی صاحب کے نزدیک معمولی معقول تقاضے بھی اس طرح کے فوٹو کھنچوانے کیلئے وجہِ جواز بن سکتے ہیں کیونکہ سوال میں سلطنتِ ایران کے لئے پاسپورٹ بنوانے کا ذکر ہے (در سلطنتِ ایرانیہ ہیچ کس داخل نمی شود مگر آنکہ پاسپورٹ ہمراہ داشتہ باشد)(۵) اور ظاہر ہے کہ ایران جانا کسی سنی مسلمان کیلئے بالذات فرض یا واجب نہیں ہوسکتا البتہ کاروباری یا معاشی ضرورت یا دوستوں اور عزیزوں سے ملنے یا علمی استفادہ وافادہ کیلئے ہی عموماً وہاں جانا ہوتا یا ہوسکتا ہے یہ اسباب فرض یا واجب کے درجہ میں شاذ و نادر ہی آسکتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف فرض یا واجب کی ادائیگی کیلئے ہی نا تمام فوٹو کھنچوانے کا جواز نہیں ہے بلکہ اس سے کمتر درجہ کے تقاضے کیلئے بھی اس کا جواز ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ خواہ مخواہ لہو ولعب کے طور پر تصویر رکھنے کے شوق میں تو فوٹو کھنچوانا شرعاً جائز نہ ہوگا، اس کے علاوہ کسی بھی معتد بہ شرعی مصلحت سے کھنچوانا جائز ہوگا۔ اس بات کا ثبوت محتاط علماء کے موجودہ طرز عمل سے بھی ملتا ہے کہ ایسے حضرات بکثرت صرف نفلی حج ہی کیلئے نہیں بلکہ محض اصلاحی و تبلیغی دوروں کیلئے بھی بلا تکلف پاسپورٹ بنواتے اور اسکے لئے فوٹو کھنچواتے ہیں حالانکہ ان میں سے اکثر علماء کے (بلکہ تمام تر کے) دوروں کو فرض عین یا واجب قرار دینا

ممکن نہیں ہے۔

اس تفصیل کی روشنی میں احقر کا خیال ہے کہ ریلوے کے رعایتی پاس کی غرض سے بھی فوٹو کھنچوانا جائز ہے کیونکہ اس رعایت کے حاصل کئے بغیر کوئی ایسا شخص جسکو روز مرہ "کار گاہ" (ڈیوٹی کی جگہ) سے اپنے مستقر (مکان) آنا جانا پڑتا ہو وہ اپنی آمدورفت بہت مشکل سے جاری رکھ سکتا ہے، کیونکہ خرچ میں تقریباً آٹھ دس گنے کا فرق ہو جاتا ہے، مثلاً ہر مہینہ پاس کی صورت میں 30۔ روپے کی جگہ تقریباً ڈھائی سو، دو سو روپے بغیر پاس کے خرچ کرنا پڑینگے، اور ظاہر ہے کہ معمولی اور متوسط درجہ کی آمدنی والے کیلئے مزید دو سو روپے کے قریب کا ہر ماہ بار برداشت کرنا عموماً آسان نہیں ہوتا۔

حضرت تھانوی (رحمہ اللہ تعالیٰ) نے بھی ایک مخصوص صورت میں مالی منفعت ہی کی بنیاد پر ناتمام فوٹو کے جواز کا فتوی دیا ہے۔ (٦)

"وی۔ سی۔ آر" اور "فلم" کا حکم؟

وی۔ سی۔ آر اور فلم کا بنانا، دیکھنا اور اس کا استعمال کرنا شرعاً ممنوع ہے، کیونکہ ان میں نہ صرف وہ سب خرابیاں اور خطرناک پہلو موجود ہیں۔ بلکہ بدرجہا زیادہ ہیں۔ جو "ٹیلی ویژن" کے بارے میں ذکر ہوئے مزید یہ کہ، فلم، اور "وی۔ سی۔ آر" تصویر کا نام ہے اور تصویر بنانا، کھینچنا شرعاً ممنوع ہے۔ (سوائے ضرورت و مصلحت شرعیہ کے مواقع کے جس کی تفصیل پہل گزر چکی ہے)

نوٹ:۔ یہاں فلم (اسی طرح "وی۔ سی۔ آر") کی اس شکل کا حکم بیان ہوا ہے جس میں جاندار کی فلم لیجاتی ہو، لیکن اگر غیر جاندار۔ مثلاً کسی عمارت یا قدرتی مناظر۔ کی فلم لی جائے تو یہ فی نفسہ جائز ہے۔

(1) بدائع صفحہ 176 جلد 7۔

(2) فتاویٰ دار العلوم دیوبند صفحہ 250 جلد 8۔

(3) اس سے پتہ چلتا ہے کہ صرف سر کی تصویر ممنوع نہیں

(4) امداد المفتین جلد 7 و 8 صفحہ 263 شامل فتاویٰ دار العلوم دیوبند (مکتبہ امدایہ دیوبند)

(5) ترجمہ: بغیر پاسپورٹ کے کوئی شخص ایران نہیں جا سکتا۔

(6) حوادث الفتاویٰ ملحق بامداد الفتاویٰ جلد 2 صفحہ 154۔155 (مطبوعہ کراچی)

"رفاہی" اور "غیر سودی" بنک کے نام سے

رائج اداروں کا شرعی حکم

سب جانتے ہیں کہ مسلمانوں کی زبوں حالی اور افلاس نے بہت سے مسائل پیدا کر رکھے ہیں ان میں ایک اہم ترین مسئلہ سودی قرض کی لعنت میں گرفتار ہونا اور اس وجہ سے مسلمانوں کا بڑی بڑی جائدادوں اور قیمتی اثاثوں سے ہاتھ دھو بیٹھنا ہے اس صورت حال کے علاج کے عنوان سے ملک کے مختلف حصوں میں مختلف ناموں سے ایسے متعدد ادارے قائم کئے گئے جن کا مقصد مسلمانوں کو بلا سودی قرضے دینا بتایا جاتا ہے مگر ان اداروں میں طریقۂ کار ایسا اختیار کیا جا رہا ہے جس کی بنیاد پر ان اداروں کی طرف سے دیئے جانیوالے قرض کو غیر سودی کہنا فقہی و شرعی اصول کی روشنی میں بہت مشکل بلکہ ناممکن نظر آتا ہے۔ ذیل میں اسی قسم کے ایک ادارہ کے طریق کار کی تفصیل پر مشتمل مطبوعہ کتابچہ اور اسکی طرف سے جاری کردہ، سوالنامہ سے طریق کار کا ایک خاکہ اور سوالات۔ پھر علم و فقہ کی روشنی میں مختصر جوابات پیش کئے جا رہے ہیں۔

مذکورہ "سوالنامہ" میں ان اداروں کے موجودہ طریقۂ کار کے جواز سے متعلق کچھ فتوے بھی نقل کئے گئے ہیں۔ ان کا علمی و فقہی جائزہ تفصیل کے ساتھ راقم لے چکا ہے۔ (دیکھئے "بحث و نظر" شمارہ 14۔ جلد 4، پھلواری شریف پٹنہ)

طریق کار (ماخوذ از کتابچہ "طریقہ کار")

یہ کتابچہ ایک ادارہ سے اس اعلان کے بعد حاصل کیا گیا ہے کہ اس طریق کار میں اصلاح کردی گئی ہے

"اگر کوئی شخص =/15 روپے سے =/100 روپے تک قرض لینا چاہتا ہے تو اس کو ایک روپیہ کا "معاہدہ نامہ فارم" خریدنا ہوگا =/101 روپے سے =/200 روپے تک 3/ روپے کا معاہدہ نامہ فارم= "/201 سے =/300 روپے تک 4/ روپے کا معاہدہ نامہ فارم =/301 سے =/400

روپے تک 6/ روپے کا "معاہدہ نامہ فارم" خریدنا ہوگا" (ص 15)

قرضدار ادارہ کے پاس زیورات (سونا چاندی کے زیورات) رہن رکھ کر ہی قرض لے سکتا ہے اس کے بغیر نہیں (مفہوم صفحہ 13)

" اگر یہ مقروض وقت متعینہ پر رقم قرض واپس کرنے سے قاصر رہے تو اسکو مزید مہلت کے طور پر دو تین مہینے اور دیدیئے جائیں گے اسکے لئے وہی صورت کی جائے کہ از سرے نو اس سے معاہدہ ہو اور فارم قرض دوبارہ پر کیا جائے، سابقہ فارم واپس لیکر جمع کرلیا جائے (15) اس اصول کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ مقروض پھر فارم کی قیمت کے نام پر قرض دینے والے ادارہ کو سابقہ شرح کے مطابق مزید اتنی ہی رقم دے جتنی پہلی مرتبہ قرض لیتے وقت دی تھی حالانکہ اس کو قرض کے طور پر اب مزید رقم بالکل نہیں ملی ہے بلکہ اسے قرض کی سابق رقم .... پر ہی یہ اضافہ دینا ہے جسے مہلت کی فیس کہنا بے جا نہ ہوگا اسی ادارہ کے سوالنامہ میں سے کچھ سوالات!

(ا) ادارہ (قرض دینے والے ادارہ) کے انتظامی مصارف اور اخراجات کیلئے قرض لینے والوں سے "اجرۃ الخدمۃ" وصول کرنا صحیح ہے یا نہیں ؟

(ب) اگر یہ عقد اجارہ ہے تو کیا مستقرض سے اس "اجرۃ الخدمہ" کی ادائیگی پر جبر کیا جاسکتا ہے

(ج) "اجرۃ الخدمہ" کا تعین کس تناسب سے ہوگا بمقدار قرض کا اعتبار ہوگا یا ہر مقروض سے برابر۔

(د) مدت قرض کی توسیع و تجدید کے وقت کیا دوبارہ مستقرض سے اجرۃ الخدمہ "لیا جاسکتا ہے۔

(ھ) ادارہ کے مصارف اور واقعی اخراجات کے لئے قرض لینے والوں سے قرض لیتے وقت "معاہدہ نامہ" اور فارم حصول قرض کی قیمت لینا شرعاً صحیح ہے یا نہیں ؟

(و) مستقرض سے اشیائے مرہونہ کی حفاظت کا کرایہ لینا درست ہے یا نہیں ؟

(ز) (فارم معاہدہ کی فروخت وغیرہ سے) حاصل شدہ رقم، اگر مصارف ادارہ سے بڑھ جائے تو اسے کیا کیا جائے ؟

سوالات کے جوابات ا، ب، ج۔ قرضدار سے "اجرۃ الخدمہ" کے نام پر قرض سے زائد کچھ وصول کرنا، بڑا نازک مسئلہ ہے، بنکنگ کی تاریخ بتاتی ہے کہ ابتداءً محض "اخراجات" کے نام سے قرض سے زائد وصولی کی گنجائش نکالی گئی تھی، لیکن ظاہر ہے کہ حقیقی اخراجات کا پیشگی یقینی تعین قریب قریب ناممکن ہے لسکے باوجود اس بہانے سے (اخراجات کے نام پر) قرض داروں سے زائد رقمیں لینے کا جب دروازہ کھلا تو پھر اس پر پابندی لگانا عملاً ناممکن ہوگیا اور نوبت موجودہ بنکنگ سسٹم تک پہونچی کہ جس کی ستم رانیوں سے ساری دنیا چیخ اٹھی، فقہ کا یہ بھی مسلم اصول ہے کہ اگر کسی جائز کام سے ناجائز کا دروازہ کھلتا ہو تو پھر وہ کام جائز نہیں رہ جاتا (دیکھئے "امداد الفتاوی" ص 47 جلد سوم طبع کراچی، از حضرت تھانوی)

بنکوں کے اس تجربہ کی روشنی میں قرض پر بقدر اخراجات بھی اضافہ لینے کی اجازت دینا شرعاً مشکل نظر آتا ہے ویسے اصولاً صرف اتنا اضافہ لینے کی اجازت معلوم ہوتی ہے جتنا قرض دینے اور وصول کرنے پر واقعی اخراجات آئے لیکن جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے پیشگی اخراجات کا یقینی تعین نہیں ہوسکتا صرف تخمینہ لگا جاسکتا ہے، اس لئے اگر اخراجات کم آئے اور اخراجات کے نام سے لی گئی رقم زیادہ ہے تو اس "زیادہ کا مقروض کی طرف۔ واپس لوٹانا ضروری ہوگا کیونکہ وہ سود کے حکم میں ہے۔

(د) مدت قرض کی توسیع و تجدید پر دوبارہ مقروض سے کچھ لینا قطعی جائز نہیں کیونکہ مقروض اگر تنگدست ہے تو اسے مہلت دینا شرعاً واجب ہے کہ یہ اس کا حق ہے جیسا کہ معتبر کتابوں میں ملتا ہے (مثلاً تفسیر روح المعانی ص 54 ج 3) میں ہے ...... النظرة واجبة........ واستدل باطلاق الآية من قال بوجوب إنظار المعسر مطلقا .... وهو الذى ذهب اليه ابن عباس والحسن والضحاك و أئمة أهل البيت) اور اگر قرضدار قرض ادا کرنیکی وسعت رکھتا ہے تو جبراً بھی اس سے قرض وصول کرنا جائز ہے اور اگر قرض ادا نہ کرے، تو رہن رکھے زیورات فروخت کرکے قرض وصول کیا جاسکتا ہے بقیہ رقم مالک کو دیدی جائے۔

(ہ،ز) فارم معاہدہ یا ”معاہدہ نامہ“ کی قیمت کے نام سے جو رقم وصول کی جاتی ہے وہ فارم کی قیمت نہیں بلکہ در اصل قرض پر آنے والے اخراجات کا بدل یا اس کی ”اجرۃ الخدمت“ ہے اسلئے اس کا حکم وہی ہوگا جو اوپر (ا،ب،ج کے ذیل میں) بیان کیا گیا کہ ”اخراجات سے زائد وصول کیجانے والی رقم کا مقروض کی طرف لوٹانا ضروری ہوگا

(د) مستقرض (قرض لینے والے) سے اشیائے مرہونہ کی حفاظت کا معاوضہ لینا درست نہیں، کیونکہ اسکی حفاظت مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) پر ہے (جیسا کہ ہدایہ ج 4 ص 507 میں ہے۔)

طریق کار: کے اندر ”فارم معاہدہ“ کی جو شرحیں رکھی گئی ہیں وہ فی صد شرح سود کے مشابہ ہیں۔ علاوہ ازیں جب کم رقم قرض دینے اور زیادہ رقم قرض دینے کے حسابات وغیرہ پر اخراجات برابر آتے ہوں تو پھر قرض کی مقدار کی کمی و بیشی کے تناسب سے فارم معاہدہ دیتے وقت وصول کیجانے والی رقم کا کم و بیش ہونا شرعاً درست نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ اسطرح سود سے مشابہت اور بڑھ جاتی ہے اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ حقیقی سود اور شبہہ سود دونوں ممنوع ہیں (جیسا کہ ہدایہ ص 63 ج 3 میں ہے (شبھۃ الربا............ مانعۃ کالحقیقہ۔) مزید تفصیلات ”انشورنس“ اور سود“ کی بحثوں میں ملاحظہ کی جائیں) جیسا کہ اوپر گزرا ”غیر سودی بنک“ کے نام سے رائج اداروں میں سے ایک ادارہ کی طرف سے ایک سوالنامہ بھی جاری ہوا تھا (اسکے کچھ سوالات اور ان کے جوابات اوپر گزر چکے ہیں) اس سوالنامہ کے اندر متعدد فتوے بھی ہیں ان میں ایک فتوی حضرت مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ کا بھی ہے جو در حقیقت ”اعظم الفتاوی“ کہلانے کا مستحق ہے اس میں تقریباً وہی نقطہ نظر ملتا ہے جو اوپر راقم کے جوابات میں جھلک رہا ہے اور راقم کو اس فتوے سے بڑی رہنمائی ملی، عام فائدے کیلئے یہاں وہ فتوی نقل کیا جارہا ہے۔(۱)

”اس کمیٹی کا سرمایہ غالباً چندہ(۲) سے حاصل کیا جائے گا، پس اسکے کاغذوں کی قیمت کا منافع

اورر جسٹرار کی فیس سے. بچا ہوا روپیہ اگر محض دفتری کاروبار کو چلانے کیلئے رکھا جائے اور مالکان سرمایہ (چندہ دہندگان اور کاغذ کی قیمت وصول کرنے والے) کو حصہ رسدی تقسیم نہ کیا جائے نہ ازروئے قواعد ان کو طلب کرنیکا حق دیا جائے اور فاضل منافع کو کسی وقت بھی مالکان سرمایہ کا حق قرار نہ دیا جائے بلکہ بصورت کمیٹی کا کاروبار ختم کرنے کے بقیہ منافع غرباء پر تقسیم کردینے کا قاعدہ مقرر کیا جائے اور کوئی صورت اس میں شخصی انتفاع بالقرض کی نہ ہو تو مضایقہ نہیں معلوم ہوتا ،، (سوالنامہ ص 13 وکفایت المفتی جلد ہشتم ص 134 تا ص 136)

مذکورہ فتوے سے صاف معلوم ہورہا ہے کہ مقروض سے اصل اخراجات سے زیادہ وصول کی جانے والی رقم پر اس ادارہ (یا کمیٹی) کا حق نہیں ہے کہ جس نے فارم دے کر قرض لینے والے سے زائد رقم وصول کی ہے ، بلکہ اخراجات سے بچ جانے والی رقم کا غرباء پر تقسیم کرنا ضروری ہوگا (اگر رقم کے اصل مالک کی طرف اس کا لوٹانا مشکل ہو یا مصلحت شرعی کے خلاف ہو) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فارم کی قیمت (جسے مفتی صاحب نے ،، کاغذوں کی قیمت سے تعبیر کیا ہے) در اصل فارم کی قیمت نہیں بلکہ اخراجات قرض وصول کرنے کی تدبیر ہے کیونکہ اگر مفتی صاحب اسے واقعہ "قیمت" ماننتے تو اخراجات سے بچ جانے والی رقم کو ،، غرباء پر تقسیم کردینے کا قاعدہ مقرر کردینے ، کا ان کی طرف سے دیا جانیوالا مشورہ یا حکم بے معنی ہوجاتا۔

بعض اور قرض دینے والے ادارے.

مذکورہ اداروں جن کے طریقہ کار پر اوپر گفتگو کی گئی ہے کے علاوہ بعض اور قسم کے ادارے بھی ملک کے مختلف حصوں میں ضرورتمند مسلمانوں کو قرض دینے کی خدمت انجام دے رہے ہیں اور ان میں بظاہر ایسے طریقہ کار اپنائے گئے ہیں جو مذکورہ خرابیوں سے ـ بڑی حد تک ـ خالی ہیں مثلاً دفتری اخراجات کی رقم ـ جمع شدہ مال کے مالکین کی اجازت سے ـ تجارت میں لگا کر اسکے نفع سے حاصل کرنا وغیرہ ـ مؤخر الذکر قسم کے اداروں کا قیام اور فروغ یقیناً ہر صورت مستحسن ہے۔

(1) سائل نے مفتی اعظم کے پاس فتوے لینے کی غرض سے جو تحریر بھیجی تھی اس میں (''ادارہ'' کے بجائے) کمیٹی لکھا تھا اس تحریر کی ابتدائی عبارت یہ ہے: اگر ایسی کمیٹی قائم ہو جس کا مقصد یہ ہو کہ مسلمانوں کو مہاجنوں کے ظلم سے محفوظ رکھے اس کے بعد اخراجات وصول کرنے کا تقریباً وہی طریقہ بیان کیا گیا ہے جو اوپر ''سوالنامہ'' کے حوالہ سے مذکور ہوا (یعنی فارم کا بدل لیکر)

(2) مفتی صاحب کے جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ فارم کی قیمت کو شاید اخراجات کیلئے ناکافی سمجھتے ہوں گے۔



قوت تولید محدود، یا ختم کر دینے کا شرعی حکم

زمانۂ حال میں جاہلیتِ قدیمہ نے پھر سر اٹھایا ہے اور کثرت آبادی کا ہوا کھڑا کر کے "فیملی پلاننگ" کو وقت کی ضرورت اور خوش حالی کیلئے ناگزیر بتایا جارہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلام یعنی خدائے حکیم و قدیر، رزاق و علیم کے دین میں اس کی گنجائش نہیں ہو سکتی لیکن۔ جیسا کہ تاریخ کے ہر دور میں ہوا ہے۔ دین کے بعض نام نہاد نمائندوں نے اسی "دین" ہی کا تقاضہ باور کرانے کی کوششیں بھی کر ڈالنے میں تامل نہیں کیا اور استدلال میں فقہاء کی وہ عبارتیں پیش کیں جو محض شخصی اعذار اور محدود پیمانے کے لئے تھیں۔ (آگے ایسے بعض اعذار کا کہ جن کے بارے میں شریعت کی طرف سے محدود گنجائش دی گئی ہے۔ ذکر آرہا ہے) فیملی پلاننگ کے جواز کیلئے بعض علماء کی طرف سے کتابیں بھی لکھی گئیں اور مقالات بھی۔ خدا کا شکر ہے کہ علمائے حقانی کی طرف سے بکثرت ان کے مدلل جوابات دے دئے گئے۔ بعض کتابی یا مقالات کی صورت میں شائع بھی ہو چکے ہیں۔ راقم نے بھی اس پر اسی زمانہ میں خامہ فرسائی کی تھی۔ ذیل میں اسی کا ایک حصہ پیش کیا جارہا ہے۔

اسلام اور اسلامی تعلیمات کے خلاف آئے دن مخالفوں کی طرف سے نئے نئے انداز اور مختلف شکلوں میں جو حملے ہوتے رہتے ہیں ان میں نہ صرف اسلامی علوم ہی کو نشانہ بنایا جاتا ہے بلکہ اسلام کا نام لینے اور اس کی صداقت پر ایمان رکھنے والوں کو بھی جا و بے جا طریقوں سے پریشان کرنے کی امکانی کوششوں میں بھی کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا جاتا۔ اس سب کے باوجود جب یہ نامبارک کوششیں مسلمانوں کو اسلام سے دور کرنے میں بے اثر ہوتی نظر آنے لگیں تو تعداد کم کرنے کیلئے دام ہم رنگ زمین پھیلا کر اس میں پھنسانے یعنی اضافۂ آبادی اور قلتِ پیدا وار کا ہوا کھڑا کر کے فیملی پلاننگ اور برتھ کنٹرول کا حسین عنوان دے کر مقصد بر آری کی کوشش کی جانے لگی جن لوگوں کی نظر

حقیقت پر گہری ہے وہ جانتے ہیں کہ اصل نشانہ پر کون ہے ؟ اور سختیاں زیادہ ترکس پر ہوئیں ؟[1] اسے سادہ لوحی کہیے یا ستم ظریفی کہ ،کچھ ،، لپنے ،، بھی ،، اغیار ،، کی اس سازش کا شکار ہو کر ان کی ہمنوائی کرنے لگے ، بلکہ اسی صف میں کچھ ایسے افراد بھی نظر آئے جنہیں مسلمانوں کی ایک تعداد ،، علماء ،، کے معزز لقب سے یاد کرتی اور اسی خطاب کا اہل سمجھتی تھی ، ان افراد کے میدان میں آجانے سے اہل علم و دین مجبور ہوئے کہ مغالطہ آمیز استدلالات کی کمزوری کو واضح کریں اور اس کے نتیجے میں پھیلنے یا پھیلائی جانے والی غلط فہمیاں دور کرنے کی اہتمام کے ساتھ سنجیدہ کوشش کریں ۔

مسلم پرسنل لا بورڈ کا کارنامہ :-

یہاں یہ بتانا بے محل نہ ہوگا کہ ایسے نازک وقت میں بھی اس فرض کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں کی گئی چنانچہ جب کلمۂ حق کہنا ، واقعی دار و رسن کی دعوت دینا بن گیا تھا ، اس فتنہ بداماں اور پر آشوب دور میں ،، مسلم پرسنل لا بورڈ ،، کے پلیٹ فارم سے انجام پانے والا علماء کا یہ کارنامہ تاریخ میں سنہرا عنوان قرار پائے گا کہ دار السلطنت میں بیٹھ کر نہ صرف ،، نس بندی حرام ہے ،، کا فتوی دیا بلکہ ،، فیملی پلاننگ ،، کی پوری جارحانہ اسکیم کو غیر دانشمندانہ اقدام بتایا اور صاف لفظوں میں اسے ناجائز قرار دیا ۔

عین اس زمانہ میں علم و دین سے نسبت رکھنے والے بہت سے لوگوں نے اس موضوع پر خالص علمی و فقہی انداز میں کتابیں ، مقالے اور رسالے لکھے ۔

عزل اور نسبندی میں فرق | فیملی پلاننگ کو جائز کہنے والے عموماً عزل[2] کو بنیاد بناتے ہیں ، اگر تھوڑی دیر کیلئے بحث کے واسطے یہ استدلال درست مان لیا جائے تو اس کی (عزل کی) اجازت پر فیملی پلاننگ کی شکلوں ، بالخصوص نس بندی کو قیاس کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ خرگوش پر ہاتھی کا قیاس کرنا محض اس بنیاد پر کہ دونوں جاندار ہیں اور بغیر سینگ کے ہیں اور جو خصوصیات دونوں کو ایک

دوسرے سے ممتاز کرنے والی ہیں انہیں نظرانداز کردیا جائے اور دونوں کا حکم یکساں بتایا جانے لگے۔

واقعہ یہ ہے کہ "نس بندی" اور "عزل" میں اتنی بھی مشابہت نہیں جتنی خرگوش اور ہاتھی میں ہے "عزل" اور نسبندی" کے درمیان جو بہت واضح اور نمایاں فرق نظر آتے ہیں ان کو مختصراً ذیل میں بیان کیا جاتا ہے۔

(1) عزل میں دوسرے سے مدد نہیں لی جاتی (بلکہ نہیں لی جاسکتی)۔ بخلاف نسبندی کے کہ یہ بغیر ماہر ڈاکٹر کے اور کوئی شخص کر ہی نہیں سکتا۔

(2) عزل میں کوئی عمل جراحی نہیں ہوتا۔ بخلاف نسبندی کے کہ وہ تو آپریشن ہی سے کی جاسکتی ہے۔

(3) عزل میں کسی ممنوع محل میں ستر کھولنا نہیں ہوتا بر خلاف نس بندی کے کہ اس میں ڈاکٹر کے سامنے بلاضرورت شرعی ستر کھولنا پڑتا ہے اور ستر کھولنا حرام ہے، صرف واجب کاموں کیلئے (بیوی اور اپنی باندی کے علاوہ) کسی کے سامنے ستر کھولا جاسکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ تنہا ایک یہی وجہ (ستر کا ڈاکٹر کے سامنے کھلنا) نس بندی کو حرام قرار دینے کیلئے کافی ہے حالانکہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے اسباب اسکی حرمت کے موجود ہیں۔

(4) عزل میں کوئی انسانی عضو معطل نہیں ہوتا اور نہ اس کی اہم قوت و منفعت زائل ہوتی ہے۔ بخلاف نس بندی کے کہ اس میں ایک اہم قوت معطل ہوجاتی ہے اگرچہ کہا یہ جاتا ہے کہ دوبارہ آپریشن کے ذریعہ اس (قوت تولید) کو بحال کیا جاسکتا ہے۔[۳] مگر ماہر ڈاکٹروں نے یہ بتایا کہ دوبارہ قوت بحال کرنے والے آپریشن میں کامیابی کے امکانات صرف ایک سے پانچ فیصد تک ہیں اور امتداد زمانہ سے یہ امکان اور بھی کم ہوتا رہتا ہے، گویا کامیابی اور قوت تولید کی بحالی کا امکان نفی کے برابر ہے پھر اس پر مستزاد یہ شرط، کہ بحالئ قوت کے آپریشن کروانے کی اجازت ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ سے لینا ضروری ہے، جس کا جوئے شیر لانے کے برابر محال ہونا محتاج بیان نہیں۔

(5) عزل کا عمل اور اس کا اثر بہت محدود ہوتا ہے، اگر بالفرض اس میں اثر مانا جائے؛ ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ منع حمل کے بارے میں عزل قطعی غیر مؤثر ثابت ہوا ہے، جیسا کہ ایک حدیث صحیح سے بھی ثابت ہے کہ ایک صاحب نے عزل کیا مگر اس کے باوجود بچہ پیدا ہوگیا اس پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے تو تجھ سے یہ کہہ دیا تھا کہ (اگر تو چاہے تو عزل کرلے مگر ہوگا وہی جو مقدر ہے یعنی اگر بچہ ہونا ہوگا تو عزل کرنے کے باوجود ہو جائے گا۔[4] اور نسبندی کے نتیجے میں اولاد سے محرومی یقینی اور تقریباً دائمی ہوتی ہے۔[5]

(6) عزل کرنے نہ کرنے کا ہمیشہ پورا اختیار رہتا ہے۔ بخلاف نسبندی کے کہ ایک بار کرلینے کے بعد تقریباً ہمیشہ کے لئے قوت تولید سے محرومی ہو جاتی ہے۔ ان وجوہ کے علاوہ دونوں (عزل اور نسبندی) میں اور بھی بہت سے فرق، تھوڑے سے غور و فکر کے بعد نظر آسکتے ہیں۔ لیکن ان چند ہی سے یہ سمجھ لینا کسی بھی سمجھدار کیلئے مشکل نہ رہا ہوگا کہ اتنے اہم اختلافات کے باوجود ایک کو دوسرے پر کس طرح قیاس کیا جاسکتا ہے؟ مزید برآں یہ کہ جسم کے اندر خدائی ساخت میں کسی ایسی تبدیلی کو قرآن مجید نے صاف الفاظ میں شیطانی عمل بنایا ہے جس سے مقصد تخلیق متاثر ہوتا ہو[6] (اسے قرآن مجید میں "تغییر خلق اللہ" نام دیا گیا ہے، دیکھئے سورہ نساء) ظاہر ہے کہ نسبندی میں "تغییر خلق اللہ" پائی جاتی ہے۔

جواز کے دلائل کے جوابات فیملی پلاننگ کو جائز کہنے والوں نے بعض فقہاء کے سد فم رحم (رحم کا منہ بند کرنے) کی سخت مجبوری کی حالت میں اجازت دینے بھی استدلال کیا ہے، حالانکہ شخصی اعذار کی بنا پر ملنے والی کسی اجازت سے عمومی طرز عمل کیلئے جواز کی راہ نکالنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ (7)

علاوہ ازیں یہ کہ عزل پر "سد فم رحم" کا قیاس اور اس کے نتیجے میں اسے جائز قرار دینے کے خیال کا اظہار، بعض ایسے علماء نے کیا ہے کہ جن کی تنہا رائے فتوی کی بنیاد نہیں بن سکتی (جب

تک کہ ان سے زیادہ بلند درجہ کے علماء و فقہاء نے اس کی تائید نہ کی ہو) یہاں یہی صورتحال ہے کہ عزل پر "سد فم رحم" کو "صاحب النہر" نے قیاس کیا ہے لیکن ان ہی کے بڑے بھائی جو ان کے استاد و مربی بھی ہیں اور علم و فقہ نیز تبحر و مرتبہ میں ان سے کہیں فائق ہیں۔ (یعنی علامہ زین الدین ابن النجیم صاحب "البحر الرائق" ان کا کلام قطعاً مختلف ہے۔ دیکھئے شامی (ج 2۔ ص 380) مزید یہ کہ "النہر" ان کتابوں میں سے ہے کہ تنہا اس کی بنیاد پر فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔ (دیکھئے "رسم المفتی" "لایجوز الافتاء من الکتب المختصرۃ کالنہر .... الخ شامی، ج 1 ص 48)

اور اگر بر سبیل تنزل "صاحب النہر" کی بات تھوڑی دیر کیلئے مان بھی لی جائے تب بھی فیملی پلاننگ کے نس بندی جیسے طریقوں کو اس پر قیاس کرنا تقریباً اتنا ہی غلط ہوگا جتنا عزل پر قیاس کرنا، کیونکہ اس میں بھی نہ عمل جراحی ہوتا ہے نہ کسی ڈاکٹر یا ڈاکٹرنی کے سامنے ستر کھولنا ضروری ہے نہ کوئی عضو یا رگ معطل ہوتی ہے بلکہ قدیم زمانہ میں "سد فم رحم" کا جو طریقہ رائج یا متصور رہا ہوگا اس میں تو زیادہ مدت تک اس "سد" کے باقی رہنے سے بیماریوں اور خرابیوں بلکہ زخم والم کا امکان پیدا ہوجاتا ہوگا۔ اس لئے کوئی بھی ہوشمند زیادہ مدت اسے برقرار نہ رکھتا ہوگا۔ اس "سد فم رحم" سے استدلال کرتے ہوئے "لوپ"، اور "نرودھ" جیسی تدابیر کی گنجائش نکل سکتی ہے وہ بھی شخصی اعذار کی بنا پر نہ کہ "پلاننگ" کے طور پر۔

مانع حمل دواؤں کا حکم:-

نس بندی کے علاوہ دوسری مانع حمل تدابیر مثلاً ایسی دواؤں کا استعمال جن سے حمل ٹھہر نہ سکے ان کے بارے میں حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ وہ بھی "تغییر خلق اللہ" اور "قطع نسل" کے حکم میں ہیں، رہی "لوپ" قسم کی کوئی تدبیر سو اگر اس کے لگوانے میں ڈاکٹر یا ڈاکٹرنی کے سامنے ستر کھولنا پڑتا ہو (جس کی حرمت ظاہر ہے اور اوپر بھی بیان کی جاچکی ہے) تو وہ بھی ناجائز ہوگی۔ ہاں اگر ستر نہ کھولنا پڑتا ہو اور نہ کوئی دوسری خلافِ شرع بات لازم آتی ہو تو شخصی مجبوری میں اسی کیلئے استعمال کی اجازت نکل سکتی ہے جو ضرورتمند ہے۔ عمومی طور پر نہیں۔ لیکن

ایسی دواؤں کا استعمال کرنا جن سے قوت تولید بالکل ختم نہ ہوجاتی ہو بلکہ وقتی طور پر ان کے استعمال سے جماع کا تقاضہ بس کم ہوجاتا ہو۔ بلاعذر مکروہ ہے حرام نہیں۔ اور عذر کی کیوجہ سے بلا کراہت انکے استعمال کی اجازت ہے۔ (اعذار کی تفصیل آگے آرہی ہے)

ایسی عارضی اثر رکھنے والی دوائیں خواہ داخلی استعمال کی ہوں یا خارجی (بشرطیکہ خارجی استعمال کرتے ہوئے بے محل ستر نہ کھلے) دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ ایسی عارضی تدابیر کے جواز کا مشہور حدیث نبوی (۸) (من لم يستطع فعليه بالصوم فإنّه لهٗ وجاء ۔ جس شخص کو نکاح (اور اسکے تقاضے پورا کرنے) کی قدرت نہ ہو وہ روزہ رکھے کہ یہ اس کے لئے گناہ سے بچنے کا ذریعہ بنے گا (کیونکہ اس سے خواہشِ جماع کم ہوجاتی ہے) سے لطیف اشارہ نکلتا ہے کیونکہ اس حدیث میں عذر کی وجہ سے افزائش نسل کے اصل سبب یعنی نکاح سے عارضی طور پر بچنے کی گنجائش دی گئی ہے۔ اور اس حدیث سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ واقعی تدابیر کے ذریعہ (عذر کی بنا پر) خواہش جماع کو ضعیف بھی کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بات حدیث کے الفاظ ' فإن الصوم له وجاء ' (روزہ خواہش جماع کو کمزور کرتا ہے) سے مستفاد ہوتی ہے۔ نیز اس سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ جائز تدابیر اختیار کر کے عارضی طور پر خواہش جماع کم کی جاسکتی ہے۔

چنانچہ مشہور شافعی عالم علامہ خطابی نے حدیث مذکور سے شہوت کو کم کرنے والی دواؤں کا جواز ثابت کرنے کیلئے اسی نہج سے استدلال کیا ہے، جسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے:

"واستدل به الخطابى على جواز المعالجه لقطع شهوه النكاح بالأدوية .....
وينبغى أن يحمل على دواء يسكن الشهوة دون مايقطعها أصالة" (۹)

خطابی نے اس حدیث سے شہوہ نکاح کو عارضی طور پر قطع کردینے والی دواؤں کے استعمال پر بھی استدلال کیا ہے (اور جواز ثابت کیا ہے) لیکن یہاں یہ نہ بھولنا چاہئیے کہ صرف ایسی دوا استعمال کرنے کی گنجائش نکلتی ہے جو شہوت کو وقتی طور پر کم کردے، نہ کہ ختم کردے۔

منع حمل کی عارضی تدابیر کرنا: حاصل یہ کہ منع حمل کی عارضی تدبیر کرنا زوجین کی باہمی رضامندی سے، یا صرف عذر کی حالت میں جائز ہے، لیکن بغیر رضامندی کے۔ اسی طرح بلا عذر کے مکروہ ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن عابدین نے نقل کیا ہے۔

اخذ فی النھر .... انہ یجوز لھا سد فم رحمھا .... ینبغی ان یکون حراما بغیر اذن الزوج (۱۰)

(اس سے) "النھر" (کتاب کا نام ہے) میں یہ بھی اخذ کرلیا گیا ہے کہ عورت کے رحم کا منہ عارضی طور پر بند کرلینے کی بھی اجازت ہے لیکن یہ اجازت شوہر کی اجازت کے بغیر نہ ہوگی شوہر کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا حرام ہونا چاہیئے۔

نوٹ: علامہ شامی رحمہ اللہ علیہ نے اس جگہ (نیز جلد خامس میں) اس مسئلہ پر خاصی طویل بحث کی ہے، اور "صاحب النھر" اور صاحب البحر" کے درمیان جو اختلاف ہے اسے نقل کرکے تطبیق وغیرہ کی کوشش بھی کی ہے، مگر پوری بحث کا مطالعہ کرنے کے بعد یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے جو احقر نے یہاں ذکر کی ہے۔

عزل اور اس کا حکم منع حمل کی ایک بہت سادہ اور عارضی تدبیر قدیم زمانہ سے رائج چلی آرہی ہے جسے عربی میں "عزل" کہتے ہیں (یعنی جماع کے وقت مادہ کے خروج سے قبل ہی عورت سے علیحدہ ہوجانا، تاکہ مادہ منویہ رحم میں نہ جانے پائے) اس تدبیر یعنی "عزل" کے جواز کے بارے میں ہمیشہ سے علمائے امت کے درمیان اختلاف رہا ہے، لیکن تمام دلائل پر غور کرنے اور ان میں محاکمہ کرنے کے بعد علامہ شبیر احمد عثمانی نے فرمایا کہ "عزل" بلا عذر) کا مکروہ ہونا ہی دلائل سے راجح معلوم ہوتا ہے"۔

"فالذی یترجح من مجموع الادلۃ کراھیۃ العزل وکونہ غیر مرضی من غیر تحریم۔ (۱۱)

دلائل سے جو چیز راجح معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ "عزل" مکروہ وناپسندیدہ تو ہے لیکن حرام نہیں ہے۔

لیکن عذر کی حالت میں تقریباً سب فقہاء کے نزدیک (زوجین کی باہمی رضامندی سے) جائز ہے، مگر آزاد زوجہ کی رضامندی کے بغیر "عزل" بالاتفاق ممنوع ہے (بذل المجہود۔ج 10۔ ص 229۔ طبع سوم)

منع حمل کی ایک عارضی۔ بلکہ بہت ہی مشکوک۔ تدبیر ان ایام میں جماع سے بچنا بھی ہے جن میں حمل ٹھہرنے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔

جس زمانہ میں علوق کا احتمال زیادہ ہو اس میں جماع نہ کرنا

مگر ان خاص ایام میں کہ جن کے اندر علوق کا غالب گمان ہو ان میں مجامعت سے احتراز بلا کراہت جائز ہوگا، کیونکہ اس میں کوئی ایسا عمل جو شرعی طور پر ممنوع ہو نہیں کرنا پڑتا، لیکن منع حمل کی مستقل تدبیریں، مثلاً نس بندی یا عورت کے رحم کا آپریشن حرام ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل مع دلائل آگے آرہی ہے(*) کہ اگرچہ وہاں اصلاً صرف نسبندی کا حکم بیان کیا گیا ہے لیکن ان ہی دلائل کی بنیاد پر (جن سے نسبندی حرام قرار پاتی ہے) عورت کا ایسا آپریشن بھی جس سے وہ ہمیشہ کے لئے قوتِ تولید سے محروم ہو جائے حرام ہوگا[۱۲]۔ یہی حکم ان دواؤں کا بھی ہوگا جو تولید کی قوت ہمیشہ کیلئے ختم کر دیتی ہیں کہ وہ بھی "تغیر خلق اللہ" اور قطعِ عضو یا تعطیلِ عضو (جب و خصاء) کے حکم میں ہیں، جیسا کہ متعدد علماء نے کہا ہے کہ مثلاً حافظ ابن حجر رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

"وقد صرّح الشافعية بأنه لا يكسرها بالكافور و نحوه والحجة فيه أنهم اتفقوا على منع الجب والخصاء فيلحق بذلك ما في معناه من التداوي بالقطع أصلاً۔ (۱۴)

شافعی علماء نے صراحت کی ہے کہ کافور جیسی دواؤں سے قوت جماع کو ختم کرنا ممنوع ہے دلیل یہ ہے کہ عضو مخصوص کٹوانا، یا خصی ہو جانا بالاتفاق حرام ہے تو ایسے سارے کام بھی اسی

حکم میں شامل ہوجائیں گے جن سے مستقل طور پر قوتِ جماع عموماً ختم ہوجاتی ہے۔ اس لئے ان دواؤں کا استعمال کرنا بھی حرام ہوگا جن سے یہ قوت بالکل ختم ہوجائے۔

اور حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ بھی یہی فرماتے ہیں:

"وکذ لک جریان الرسم بقطع أعضاء النسل واستعمال الأدویة القامعة للباءة والتبتل وغیرھا تغیر لخلق اللہ عز وجل واھمال لطلب النسل" (۱۵)

اعضاء تناسل کٹوانا یا ایسی دواؤں کا استعمال کرنا جن سے قوت باہ ختم ہوجائے اور تبتل (تجرد کی زندگی) وغیرہ سب تغیر خلق اللہ (میں داخل ہونے کی وجہ سے حرام ہیں) اور اللہ تعالی کے منشائے طلب نسل (افزائش کی مطلوبیت) کی کھلی خلاف ورزی ہے۔

یہاں خاص طور پر یہ بات قابل غور ہے کہ ان دونوں قابلِ صد فخر علماء نے (بالخصوص شاہ صاحبؒ نے) صراحت کے ساتھ قطع اعضاء اور ادویہ قامعہ (قوتِ باہ ختم کرنے والی دواؤں) کا ایک ہی حکم بتایا ہے۔

منع حمل کی کوشش بلاعذر مذموم ہے

یہاں یہ عرض کردینا بھی بے جا نہ ہوگا کہ منع حمل اصولاً تو۔ یعنی بلاعذر۔ اسلام میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ منع حمل کی کوشش خدائی تکوینی حکمتوں کے ساتھ معارضہ اور اسکی عطا کی ہوئی نعمتوں اور قوتوں کو ضائع کرنا۔ نیز ان کی ناشکری کرنا ہے۔ حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا خوب لکھا ہے:

ھو (الولد) الاصل ولہ وضع النکاح والمقصود ابقاء النسل .... انما الشھوہ خلقت باعثۃ مستحثۃ .... وبیانہ ان السید اذا سلم الی عبدہ البذور وآلات الحرث وھیأله أرضا مھیأۃ للحراثۃ وکان العبد قادرا علی الحراثۃ و وکل بہ من یتقاضاہ علیھا فإن تکاسل و عطّل آلۃ الحرث وترک البذر ضائعا .... بنوع من الحیلۃ کان مستحقا للمقت والعتاب من سیدہ .... (۱۶)

بقاء نسل میں "اصل اور "بنیاد" کی حیثیت بچہ کو حاصل ہے۔ اور یہی اصل

مشروعیت کی بھی وجہ ہے، خواہش جماع تو اللہ تعالیٰ نے اسی لئے پیدا کی ہے کہ وہ طلب نسل کے جذبہ کو ابھارنے کا باعث بن سکے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی آقا نے اپنے کسی غلام کو نہایت زرخیز زمین دی ہو اسی کے ساتھ آلات زراعت اور عمدہ بیج بھی مہیا کیا ہو اور وہ غلام کھیتی کرنے کی طاقت بھی رکھتا ہو اور اوپر سے ایک تقاضہ کرنے والا بھی مسلط کر رکھا ہو لیکن ان سب آلات و اسباب کی موجودگی میں بھی وہ کھیتی نہ کرے بلکہ آلات زراعت وغیرہ کو کسی حیلہ سے زنگ آلود اور بے کار کر کے ڈال دے تو ایسا غلام کس درجہ اپنے آقا کے عتاب کا مستحق ہو گا؟ (اس کا اندازہ لگالینا مشکل نہیں)

کون سے اعذار معتبر ہیں

البتہ بعض حالات میں جیسا کہ اوپر گزرا۔ یعنی اعذار کی بناء پر منع حمل کی تدبیر کرنا جائز ہے اعذار کی تفصیل اور فہرست خاصی طویل ہو سکتی ہے، مثلاً عورت کی صحت حمل کی تکلیف برداشت کرنے کی واقعۃً متحمل نہ ہو یعنی اس کے ہلاک ہو جانے یا جسمانی طور پر بے کار ہو جانے کا حقیقی خطرہ ہو، یا ایسی ہی کوئی اور شدید تکلیف پیش آنے کا غالب گمان ہو یا ولادت کی تکلیف برداشت نہ کر سکنے کے باعث جان کا خطرہ ہو، یا کمزوری کی وجہ سے حمل ساقط ہو جانے اور قائم نہ رہ سکنے کا اور اس کے نتیجہ میں عورت کی ہلاکت یا اس کی صحت کی شدید خرابی کا خطرہ ہو۔ یا استقرار حمل سے اس کے شیر خوار بچہ کو ضرر پہونچنے کا خطرہ ہو (جبکہ بچہ کے باپ کے پاس اتنی وسعت نہ ہو کہ وہ دودھ پلانے کا اور کوئی انتظام کر سکے، یا بچہ کسی اور عورت کا دودھ نہ پیتا ہو) یا شوہر کے مسلسل یا طویل سفر میں ہونے کی وجہ سے بچہ کی تربیت نہ کر سکنے اور اس کی ضروریات زندگی کا مناسب بند و بست نہ ہو سکنے کی وجہ سے اس کے ضائع ہونے کا قوی امکان ہو۔ بعض فقہاء کے نزدیک فساد زمان کی وجہ سے بچہ کے نا فرمان ہونے کا خطرہ یا اس جیسے دیگر خطرات اگر واقعی طور پر ہوں (نہ کہ وہمی طور پر) تو ان تمام صورتوں میں (عورت یا اس کے بچہ کی ہلاکت یا صحت کی شدید خرابی جیسی متوقع تکلیفوں میں) منعِ حمل کی کوشش کرنا شرعاً جائز ہے۔ (١٧) اعذار کی وجہ سے منع حمل کی گنجائش کا ذکر تقریباً تمام متعلقہ

کتابوں میں ملتا ہے۔ (۱۸)

واضح ہو کہ جن کتابوں کے حوالے یہاں دیئے گئے ہیں ان میں اعذار کی بنا پر "عزل" "سد فم رحم" (رحم کا منہ بند کرنا) اور اسقاط حمل (رحم میں بچہ کے۔ اعضاء بننے سے قبل) جیسی تدبیروں کا جواز بتایا گیا ہے۔

قابل توجہ بات | جیسا کہ اوپر بار بار ذکر کیا گیا صحت کی شدید خرابی جیسا یقینی خطرہ رخصتوں کا سبب بنتا ہے۔ معمولی اعذار (جیسے معمولی درد سر یا انگلی کا درد) رخصت کا سبب نہیں بنتے ہیں جس کی تصریح علامہ ابن نجیم نے (الا شباہ النظائر) میں کر دی ہے۔

مشقۃ خفیفۃ کأدنی وجع فی أصبع وأدنی صداع فی الرأس أو سوء مزاج خفیف فھذا لا أثر له (۱۹)

معمولی سی تکلیف مثلاً انگلی میں ہلکا سا درد، یا ہلکا درد سر یا خفیف سی خرابیٔ صحت کا احکام شرعیہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا (یعنی جو اصل حکم شرعی ہے ان حالتوں میں بھی اسی پر عمل کرنا ضروری ہوگا)

خلاصہ بحث یہ کہ بعض شخصی اعذار مثلاً شدید بیماری، یا ہلاکت کے خوف کی وجہ سے افراد کیلئے وقتی طور پر منع حمل کی کچھ تدابیر جائز ہیں، لیکن منصوبہ بند طریقہ سے عمومی پیمانہ پر افزائش نسل میں رکاوٹ ڈالنا ناجائز ہے۔ اسی طرح شخصی طور پر بھی موہوم یا غیر اہم خطرات کی بنا پر، یا معمولی منافع اور سہولتوں کی توقع پر نسل انسانی میں اضافہ سے بچنے کی ارادی کوششوں کی بعض شکلیں شرعاً مکروہ اور ناپسندیدہ ہیں اور بعض قطعاً حرام ہیں۔ فقر و فاقہ یا افلاس کے خوف سے بھی تقلیلِ نسل کی کوششیں شرعاً ممنوع ہیں۔ (۲۰) اس پر کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور فقہاء کے اقوال سے بکثرت دلائل پیش کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان کی چنداں ضرورت اس جگہ معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ اوپر جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں ہی غور کرنے سے (خاص طور پر حجۃ الاسلام امام غزالی رحمہ اللہ علیہ کی عبارت سے) شریعت کے منشاء اور تعلیمات کا اندازہ اچھی طرح ہو سکتا ہے۔ بایں ہمہ حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ

رحمۃ اللہ علیہ کی (حکمتِ شریعت کا پتہ دینے اور حکمِ شریعت کی طرف راہ نمائی کرنے والی) چند باتیں اور پیش کی جارہی ہیں۔ جن سے مقاصد شریعت کی مزید وضاحت ہوگی، اور اس بارے میں حکم شریعت بلکہ حکمت خداوندی معلوم کرنے میں مدد ملے گی۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:۔

ءاعلم أن اللہ تعالی لما خلق اللنسان مدنیا بالطبع وتعلقت ارادته ببقاء النوع بالتناسل وجب أن یرغب الشرع فی التناسل أشد رغبة وینهی عن قطع النسل وعن الاسباب المفضیة الیه أشد نهی.......... وسئل رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم عن العزل فقال ما علیکم ان لا تفعلوا الخ.............. اقول یشیر الی کراهیة العزل من غیر تحریم والسبب فی ذلک أن المصالح متعارضة فالمصلحة الخاصة بنفسه فی (عو) السبی ان یعزل والمصلحة النوعیة ان لا یعزل لیتحقق کثرة الأولاد وقیام النسل والنظر الی المصلحة النوعیة أرجح من النظر الی المصلحه الشخصیه فی عامة أحکام اللہ تعالی۔ (۲۱)

جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مدنی الطبع (سوشل) بنایا ہے اور اس کا ارادہ انسانی نسل کے بقاء و فروغ کا ہے، اس لئے اللہ کی شریعت میں نسل بڑھانے کی بہت ترغیب دلائی گئی ہے، اور قطع نسل سے، نیز ایسے اسباب اختیار کرنے سے کہ جس سے قطع نسل (یا تقلیل نسل) ہو سخت منع کیا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب عزل (جیسی غیر یقینی بلکہ موہوم منع حمل کی تدبیر) کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا "ما علیکم الا تفعلوا" الخ۔ میرے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلمن کے اس ارشاد میں کراہت اور ناگواری کا اشارہ نکلتا ہے اس کا اصل سبب یہ ہے کہ شخصی مصلحت کا جب ٹکراؤ ہو تو عمومی مصلحت کو ترجیح دی جاتی اور شخصی مصلحت قربان کردی جاتی ہے۔ عزل (منع حمل) میں اگرچہ اس شخص کا تھوڑا سا فائدہ ہے۔ (اگرچہ موہوم فائدہ ہے، وہ مثلاً یہ کہ شخصی اخراجات اور زیادہ کمانے کی مشقت سے بچ جائے) لیکن نسل انسانی کے فروغ میں رکاوٹ پڑنے کی وجہ سے عمومی نقصان ہے اور اللہ تعالیٰ کے عام احکام میں ہمیشہ عمومی مصلحت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ بہ نسبت انفرادی مصلحت کے۔

خوبصورتی کا باقی رکھنا عذر نہیں بعض مرد اور عورتیں صرف حسن کو برقرار رکھنے کیلئے کثرت اولاد سے بچنا چاہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایسی وجہ نہیں ہے کہ جس سے منع حمل جائز ہوسکے۔ (۲۳)

کیا بچوں کا نشو نما نہ ہونا عذر ہے؟ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ جلد جلد بچے پیدا ہونے سے بچوں کے جسم کا عمر کے لحاظ سے نشو نما نہیں ہو پاتا۔ لیکن یہ وجہ ایسی نہیں ہے کہ ہر حال میں وہ بچہ کے لئے غایت درجہ مضر ہو اور پھر عمر کے لحاظ سے جسم کا بڑھنا، نہ بڑھنا جاننے کیلئے کوئی ایسا معیار متعین اور قطعی نہیں ہوتا کہ اس کا حتمی فیصلہ آسان ہو۔ علاوہ ازیں یہ کہ علاقوں، غذاؤں اور معاشرتوں کے اختلاف سے بھی اس میں اختلاف ہوسکتا ہے، بنا بریں تنہا اس احتمال پر، ہر صورت میں منع حمل کی اجازت نہ ہوگی، بلکہ بعض میں ہوگی، یعنی جب کہ یہ واضح طور پر ثابت ہوجائے کہ جلد جلد کی ولادت بچہ کی صحت پر غیر معمولی طور سے اثر انداز ہورہی ہے، اور گویا وہ بچہ فقہی اصطلاح میں "مریض" رہتا ہو یا اس کا قوی خطرہ ہو ورنہ نہیں ہوگی۔

ڈاکٹروں کا منع حمل میں مدد کرنا: یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ ڈاکٹروں کے لئے منع حمل کی تدابیر اختیار کرنے میں مدد دینا جائز ہے یا نہیں؟ اس کا آسان جواب یہ ہے کہ جن صورتوں میں منع حمل کی جن تدابیر کا اختیار کرنا جائز ہے ان میں ڈاکٹروں کا مباح طریقوں سے ایسی مدد کرنا بھی جائز ہوگا جس سے جائز تدابیر اختیار کرنے میں عورت و مرد کو سہولت حاصل ہوسکے، یا وہ اس کی ضرر سے بچ جائیں، بعض حلقوں سے یہ سوال بھی ہوتا ہے کہ کیا اس بارے میں مسلم اور غیر مسلم کے احکام میں فرق ہوگا؟

کیا کسی مسلمان ڈاکٹر کے لئے مسلم یا غیر مسلم مریض کے درمیان

تفریق کرنا جائز ہوگا؟

اس کا جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اصلاتو مسلم ڈاکٹر کے لئے اس عمل کے جواز کے اعتبار سے ہر مریض (خواہ وہ مسلم یا غیر مسلم) حکماً برابر ہے، کیونکہ معتبر کتب فقہ میں بکثرت ایسے جزئیات ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ صرف غیر مسلم کے لئے جس چیز کے استعمال کی قانون شریعت اور حکومت مسلمہ کی طرف سے اجازت ہو اس چیز میں کسی مسلم کی معاونت جائز نہیں۔ مثلاً عالمگیری میں ہے

"لایسقی اباہ الکافر خمرا ولایناولہ القدح ولا یذھب بہ الی البیعۃ۔"

یا

"لا یجوز أن یداوی بالخمر جرحا أو دبر دابۃ ولا ان یسقی ذمیا ولا ان یسقی صبیا للتداوی" (عالمگیری کتاب الکراھیہ۔ باب الثامن عشر)

"کوئی مسلمان لڑکا اپنے کافر باپ کو بھی شراب نہ پلائے اور نہ اسے "جام" ہی دے اور نہ اسے کسی بت خانہ میں لے جائے"

کسی جانور کے زخم کا علاج بھی شراب کے ذریعہ نہ کرے اور نہ کسی غیر مسلم کو شراب پلائے، اور بچہ کو دواء بھی شراب نہ پلائے۔

لیکن بعض جزئیات ایسے بھی ملتے ہیں جن میں کافر و مسلم کے احکام میں کچھ فرق کیا گیا ہے اس لئے کچھ گنجائش نکلتی نظر آتی ہے، مثلاً در مختار میں ہے:

وجاز بیع عصیر عنب لمن یعلم أنہ یتخذہ خمراً أی من کافر أمّا بیعہ من المسلم

فیکرہ۔ "(۲۴)

انگور کا شیرا اس غیر مسلم کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے جس کے بارے میں علم ہو کہ وہ اس سے شراب بنائے گا۔ لیکن کسی ایسے مسلمان کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں جس کے بارے میں شراب بنانے کا خطرہ ہو۔

اگرچہ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے اور پھر یہ فرق ہے کہ "بیع" فی نفسہ معصیت نہیں ہے (بخلاف مذکورہ صورت کے) اس فرق کو اگر نظر انداز کر دیا جائے تو ایسے کیسوں میں جن میں ڈاکٹر قانونِ ملکی کی رو سے اپنے آپ کو مجبور پاتا ہو ان میں مسلمان ڈاکٹر صرف غیر مسلم کے معاملے میں کیا دوسرا رویہ اختیار کر سکتا ہے؟ اس کا جواب راقم کے نزدیک اثبات میں دیا جائے تو اس کی گنجائش نظر آتی ہے۔ (والعلم عند اللہ) لیکن جہاں کوئی ایسی قانونی مجبوری نہ ہو وہاں غیر مسلم کی بھی ناجائز تدابیر میں مسلمان ڈاکٹر مدد نہ کرے۔

غیر شادی شدہ کیلئے دوا سے قوۃ باہ کم کرنا بہر حال ممنوع ہے۔

یہاں یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ عذر کی بنا پر بعض تدابیر کا جواز صرف شادی شدہ کیلئے ہے۔ لیکن غیر شادی شدہ شخص اگر "مستطیع" ہے تو اس کیلئے قوت مردمی ضعیف کرنے والی ہر قسم کی تدابیر ناجائز ہیں۔ غیر مستطیع روزہ جیسی خواہش جماع کو کمزور کرنے والی عارضی تدابیر کر سکتا ہے اور اسی کا ڈاکٹر اسے مشورہ بھی دے سکتا ہے اور کوئی وقتی معمولی تدبیر ضروری ہو تو اس میں (شرعی حدود کے اندر) وہ مدد بھی کر سکتا ہے۔

نس بندی کا حکم لیکن جیسا کہ پہلے بھی گزر چکا مانع حمل، یا قوت جماع کو متاثر کرنے والی تدابیر میں نسبندی بہر صورت حرام ہے اس کے متعدد وجوہ ہیں۔

(۱) اس میں تغییر خلق اللہ "(۲۵) ہے (جو نص قرآنی سے ممنوع ہے) بعض علماء نے جو نسبندی کے جواز کے قائل ہیں یہ مضحکہ خیز بات کہی ہے کہ چونکہ "تغیر خلق اللہ کے" ایک معنی "دین خداوندی" میں تبدیلی بھی لئے گئے ہیں، اس لئے یہاں "خدائی بناوٹ میں تبدیلی" نہیں لئے جا سکتے۔ حالانکہ اہلِ علم پر یہ

مخفی نہیں کہ اگر ایک آیت کی دو تفسیریں (صحابہؓ یا تابعینؒ سے) منقول ہوں تو دونوں ہی تفسیریں معمول بہ ہو سکتی ہیں (اگر جمع کرنا ممکن ہو) ظاہر ہے کہ یہاں تو ان دونوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں۔ بس عام و خاص کا فرق ہے، بلکہ اصل تفسیر تو پہلی ہی ہے (بناوٹ میں تبدیلی) کیونکہ اسی آیت (سورہ نساء، آیت 119) میں یہ بھی ہے "فلیبتکن آذان الانعام" (وہ جانوروں کے کان کاٹیں گے ظاہر ہے کہ کان کاٹنا بناوٹ میں تبدیلی ہی ہے) دوسری محتمل ہے۔

(2) نس بندی در حقیقت اختصاء (خصی ہونے) کی ہی ترقی یافتہ ایک شکل ہے، اختصاء کا حرام ہونا منصوص اور متفق علیہ ہے۔ (عالمگیری، صفحہ 357 ج 5۔ فتح الباری 1/101۔ نووی 1/51۔ 449)

(3) نس بندی میں ممنوع جگہ شرمگاہ کھولنی پڑتی ہے جو بلا ضرورت شرعی بالاتفاق حرام ہے۔ چنانچہ مشہور شافعی عالم ابن سریج نے ختنہ کے وجوب پر اسی دلیل سے استدلال کیا ہے جو کہ متعدد کتابوں میں ملتا ہے۔ مثلاً تفسیر قرطبی میں ہے۔

"واستدل ابن السریج علی وجوبہ بالاجماع علی تحریم النظر الی العورۃ وقال لولا الختان فرضا لما ابیح النظر الیھا من المختون" (۲۶)

فقیہ ابن سریج (شافعی) نے ختنہ کے واجب ہونے پر اس دلیل سے بھی استدلال کیا ہے کہ اگر ختنہ واجب نہ ہوتی تو دوسروں کے سامنے شرمگاہ کھولنے کی اجازت نہ ہوتی (جو ختنہ میں کھلنا ضروری ہے) اور شرمگاہ کا (بیوی، باندی، شوہر کے علاوہ کسی کے سامنے کھولنا بالاتفاق حرام ہے (معلوم ہوا کہ حرام کی اجازت کسی "ضرورت شرعی" سے ہو سکتی ہے)

اور نس بندی کا "ضرورت شرعی" نہ ہونا واضح ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے۔ بحث "انسانی خون"، اس لئے نس بندی کے حکم اور دیگر اسباب منع حمل (اگر ان میں مذکورہ بالا وجوہ میں سے کوئی یا ان جیسی دیگر وجہ حرمت نہ پائی جاتی ہوں) کے احکام میں شرعاً فرق ہوگا، کہ نس بندی بہر صورت حرام ہے، اور دیگر بعض اسباب، بحالت عذر جائز ہوں گے۔

(1) یہاں ان لرزہ خیز واقعات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو اندرا گاندھی کے دور حکومت میں ایمرجنسی (6۔1975ء) کے زمانہ میں فیملی پلاننگ کو بزور نافذ کرتے ہوئے مسلمانوں کے ساتھ پیش آئے۔

(2) عزل کی تشریح اور اس کا حکم آگے کتاب میں ملاحظہ کیجئے گا حدیث صحیح میں آتا ہے کہ "عزل" کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا علیکم الا تفعلوا "اسکی تشریح مشہور محدث حضرت محمد بن سیرین سے امام مسلم نے "اقرب الی النھی" نقل کی ہے، اور حضرت حسن سے یہ۔ واللہ لکان ھذا زجر مسلم 1/465) اس طرح حدیث مذکور سے ممانعت ثابت ہوتی ہے، علاوہ ازیں ایک حدیث میں عزل کو "الواد الخفی" کہا گیا ہے (صحیح مسلم۔ جلد 1 صفحہ 366) یہ تو حرمت پر دلالت کرنے والی تعبیر ہے جن علماء نے مطلق جواز کا قول اختیار کیا ہے ان کے قول میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جواز اس صورت میں ہے جب کہ عزل کرنے والے کی نیت علوق سے بچنا نہ ہو ورنہ ان کے نزدیک بھی عزل ناجائز ہوگا۔ جیسا کہ امام الحرمین نے فرمایا ہے
:

"موضع المنع انه ینزع بقصد اللانزال خارج الفرج خشیۃ العلوق ومتی نقد ذلک لم یمنع" فتح الملھم۔ جلد 3/514"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فیملی پلاننگ کے جذبہ سے عزل کرنا سب کے نزدیک ناجائز ہے (یا ہونا چاہیئے)

(3) اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ مان بھی لیا جائے کہ دوبارہ آپریشن کے ذریعہ قوت بحال ہوسکتی ہے تو کیا انسان کے کسی عضو کی اہم منفعت کا ختم کرنا مثلاً آنکھ کی روشنی زائل کردینا، خواہ چہرے کا حسن نہ بگڑے، محض اس لئے جائز ہو جائے گا کہ دوبارہ آپریشن کرکے روشنی بحال کی جاسکتی ہے؟

(4) یہ حدیث صحیح مسلم جلد 1 صفحہ 465 نیز سنن ابی داؤد کے باب ماجاء فی العزل "کتاب

النکاح) میں اور اس کی تشریح طحاوی شریف جلد 2 صفحہ 20 میں بھی دیکھی جا سکتی ہے اور حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب نے بھی تقریبا یہی بات فرمائی ہے (غالبا اسی لئے عزل کی فی الجملہ شریعت نے اجازت دی ہے) اس کی مثال ایسی ہے جیسی کہ شریعت نے نذر ماننے کی اجازت محض تسکین خاطر کے لئے دے تو دی ہے مگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف فرمادیا کہ "یہ قطعا غیر مؤثر ہوتی ہے البتہ اس طرح اللہ تعالی بخیل سے مال نکلوالیتا ہے" (دیکھئے صحیح مسلم جلد 2 صفحہ 44)

(5) اس بنا پر نس بندی بلاشبہ اختصاء کے مشابہ بلکہ اسی کی ترقی یافتہ شکل ہے اور اختصاء کی حرمت منصوص اور متفق علیہ ہے (جیسا کہ تمام کتب معتبرہ میں اس کا حکم بتایا گیا ہے) رہا یہ کہنا کہ نس بندی میں جماع کی قوت باقی رہتی ہے اور اختصاء میں نہیں رہتی۔ صحیح نہیں، کیونکہ اختصاء کی صورت میں بھی کبھی قوت جماع باقی رہتی ہے، اسی لئے خصی سے پردہ کرنا ضروری ہے (دیکھئے ہدایہ آخرین جلد 4 صفحہ 447 "والخصی فی النظر کالفحل........ ولأنہ فحل یجامع)

(6) اور جن تبدیلیوں سے تخلیق کا مقصد متاثر نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک طرح سے مقصد میں معین ہوتی ہیں ان کی۔ تعیین کے ساتھ۔ شریعت نے اجازت دی ہے بلکہ بعض کو تو ایک درجہ میں ضروری قرار دیا ہے مثلا ختنہ، یا بعض جگہ کے بال لینا اور ناخن تراشنا وغیرہ۔

(7) شخصی اعذار کی بنا پر شریعت نے جو رخصتیں دی ہیں ان کو بنیاد بنا کر اگر عمومی پیمانہ پر جواز کا قول اختیار کیا جانے لگے تو ساری شریعت ہی معطل ہو کر رہ جائے مثلا شریعت نے ایسے شخص کو تیمم کی اجازت دی ہے جس کے پاس پانی نہ ہو اور یہ شہر سے باہر کسی جگہ ہو تو اگر تیمم کرنے کی اس شخصی اجازت کو بنیاد بنا کر کوئی اس طرح استدلال کرنے لگے کہ "جس شخص کے پاس پانی وافر مقدار میں موجود ہے وہ بھی تیمم کرے کیونکہ پانی کی یہ مقدار جو اس کے پاس ہے اگر تمام اہل ضرورت پر تقسیم کردی جائے تو تنہا اس کے حصہ میں چند قطرے آئیں گے" فیملی پلاننگ والوں کا استدلال کچھ اسی نوعیت کا ہے) تو بھلا یہ استدلال کیا درست قرار پائے گا۔

(8) صحیح بخاری 2 / 758۔ اس استدلال پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ پھر تو تنگی اور افلاس کی وجہ سے عارضی مانع حمل کی تدابیر کا اختیار کرنا بھی جائز ہونا چاہیے حالانکہ کتاب میں۔ آگے افلاس کی بنا پر منع حمل کی تدابیر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ فقر و افلاس کی وجہ سے اولاد (کی کثرت) سے گریز نصاً ممنوع ہے۔ اور مسلّم اصول ہے "نص" اور قیاس" میں جب ٹکراؤ ہو تو "نص" کو ترجیح ہوتی ہے۔ مزید تفصیل اپنی جگہ آ رہی ہے۔

(9) فتح الباری جلد 9 صفحہ 97 حدیث مذکور کا ابتدائی حصہ یہ ہے:۔ "یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءہ فلیتزوج فانہ اغض للبصر واحصن للفرج" حدیث میں مذکور لفظ "الباء" کے معنی میں خاصی بحث شراح حدیث نے کی ہے، یہاں "الباءہ" کا جو راجح مفہوم شراح نے بتایا ہے وہی ("من لم یستطع" کی تشریح کرتے ہوئے) اختیار کیا گیا ہے، علامہ عینی نے کہا ہے:۔

"والحمل علی المعنی الاعم اولی بان یراد بالباءہ القدرہ علی الوطی ومؤن التزوج" (بحوالہ بذل، جلد 10 صفحہ 9)

(10) رد المحتار، جلد 2 صفحہ 380 - نوٹ:۔ اس سے نسبندی کے آپریشن یا کسی ایسی تدبیر کے جواز پر استدلال غلط ہوگا جس سے مستقل طور پر حمل کی صلاحیت ختم ہو جائے، زیادہ سے زیادہ "لوپ" یا "نرودھ" جیسی تدبیر کا جواز نکلتا ہے (وہ بھی جب کہ اس عمل میں دوسرے سے مدد نہ لینی پڑتی ہو) نسبندی کے حرام ہونے کیلئے تو تنہا یہ بات کافی ہے کہ اس میں بلا عذر شرعی شرمگاہ کو غیر محل میں کھولنا پڑتا ہے جو قطعاً حرام ہے، یہاں ایک سبق آموز حقیقت کا اظہار شاید بہت مناسب ہوگا وہ یہ کہ مغربی اقوام کے پروپیگنڈے کی بدولت مغربی ملکوں کے برخلاف آجکل مشرقی ملکوں میں فیملی پلاننگ اور آبادی میں اضافہ کم کرنے کی فکر جس طرح سوار ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ ہر ملک کے حکمرانوں کو یہ تدبیر یقینی معلوم ہو رہی ہے (آئندہ خوشحالی لانے اور معیار زندگی بلند کرنے کے لئے) ورنہ بھوک سے ہلاک ہو جانے یا کم سے کم ناکافی غذا ملنے کی وجہ سے عام جسمانی کمزوری پھیل جانے کو یقینی سمجھا جا رہا ہے، حالانکہ واقعات شاہد ہیں کہ جوں جوں آبادی میں اضافہ ہو رہا ہے

اسی نسبت سے بلکہ اس سے بھی زیادہ پیداوار میں اضافہ ہو رہا ہے جس کا ایک سب سے بڑا ثبوت ہندوستان کے سابق مرکزی وزیر مملکت برائے زراعت (غذا) کا وہ بیان ہے جو انہوں نے اپنے زمانہ وزارت میں پارلیمنٹ کے اندر کئے گئے ایک سوال کے جواب میں دیا تھا کہ ,, ملک میں غذائی پیداوار کے اضافہ کی شرح ملک کی آبادی میں ہونے والے اضافہ کی شرح سے زیادہ ہے " قومی آواز لکھنو ۔13 / مئی 1976ء) واضح رہے کہ یہ بیان عین اسی زمانہ میں دیا گیا تھا جب کہ یہاں فیملی پلاننگ کی طوفانی اور ہولناک جنگ (ایمر جنسی کے دور میں) بر پا تھی اور پورا ہندوستان اس سے متاثر ہی نہیں، بے چین ہو کر کراہ رہا تھا۔ اور 25 / جنوری 1984 کو یوم جمہوریہ کے موقعہ پر صدر جمہوریۂ ہند نے ریڈیو سے قوم کے نام جو پیغام دیا، اس میں بھی الفاظ کے اختلاف کے باوجود قریب قریب اسی حقیقت کا اظہار تھا۔ (وہ پیغام دوسرے دن یعنی 26 " جنوری 1984ء کے تمام اخبارات میں بھی شائع ہوا تھا۔) اسی طرح کی بات 15 / اگست 1995 کو لال قلعہ کی فصیل سے وزیر اعظم نے کہی۔

سچ کہا خالق ورازق نے ۔ انا کل شئی خلقناہ بقدر ۔ اور ۔ وان من شئی الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم ۔

(11) فتح الملہم ۔ جلد 3 صفحہ 514، اس موضوع پر خاصا کلام میں گزر چکا ہے، احادیث میں ,, عزل ,, کرنے کے جتنے واقعات ملتے ہیں وہ راقم کے ناقص مطالعہ کی حد تک ۔ باندیوں سے متعلق ہیں ،آزاد منکوحہ سے عزل کا واقعہ راقم کی نظر سے (احادیث میں) نہیں گزرا ۔ " حجۃ اللہ " کی عبارت (جو آگے آرہی ہے) سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔

(12) اس کے معنی ہیں کہ اللہ تعالی نے مخلوقات کی جو ساخت رکھی ہے اس میں ایسی کوئی تبدیلی کرنا جو منشائے خلقت کے خلاف ہو، ایسی تبدیلی کو قرآن کریم نے شیطانی عمل (حرام) قرار دیا ہے ۔ سورہ نساء 119)

(×) اس پر خاصی تفصیلی گفتگو پہلے بھی کی جا چکی ہے ۔ دیکھئے اسی باب میں " منع حمل کی

بحث میں"

(14) فتح الباری جلد 9 صفحہ 97۔

(15) حجۃ اللہ البالغہ، مطبع صدیقی، صفحہ 321۔

(16) "احیاء" مطبوعہ مصر، جلد 3 صفحہ 22۔

(17) مثلاً علامہ طحطاوی شارح در مختار، جلد 2 صفحہ 76۔

(18) مثلاً دیکھئے حاشیہ در مختار للطحطاوی جلد 2 صفحہ 76۔ ورد المحتار، لابن عابدین الشامی، جلد 2 صفحہ 380، وجلد 5 صفحہ 276، وعالمگیری کتاب الکراہیہ۔

(19) قاعدہ رابعہ "الاشباہ" صفحہ 119 مطبوعہ کلاں، ٹائپ کلکتہ۔

(20) کتاب اللہ "میں لاتقتلوا اولاد کم خشیہ املاق" (اور ایک جگہ "من املاق") میں جہاں پیدا شدہ بچوں کے فقروفاقہ کے خوف سے ہلاک کرنے کی صریح ممانعت ہے وہیں پیدا ہونے سے قبل ارادی طریقہ پر ان کی پیدائش روکنے کی بھی ضمناً ممانعت نکلتی ہے، جیسا کہ علامہ قرطبی نے (تفسیر، صفحہ 132 جلد 7) وغیرہ نے تصریح کی ہے اسی طرح احادیث صحیحہ میں جن لوگوں کو اختصاء سے منع کیا گیا ہے، ان میں سے اکثر نے افلاس اور غیر مستطیع ہونے ہی کی وجہ سے اس کی اجازت چاہی تھی۔ دیکھئے بخاری صفحہ 759، جلد 2 وفتح الباری، صفحہ 101 تا صفحہ 103 جلد 9۔

(21) حجۃ اللہ البالغہ، 322 (مطبع صدیقہ) (ع م) اس عبارت سے مترشح ہو رہا ہے کہ بس باندی سے "عزل" کرنا پسند کیا جاتا تھا۔

(23) جمال کی خاطر کسی ممنوع عمل کی اجازت نہ ہونے پر سب سے قوی دلیل وہ صحیح حدیث ہے جس میں "واصلہ، مستوصلہ، نامصہ، متنمصہ، وغیرہ پر لعنت بھیجی گئی ہے۔ صحیح مسلم میں ایک حدیث تو یہ ملتی ہے کہ ایک نئی نویلی دلہن کے بیماری سے بال جھڑ گئے تھے اس کو بھی "وصیل شعر" کی اجازت (دوسرے انسان کے بال ملانے کی اجازت) نہیں دی گئی، اور فرمایا:۔ لعن اللہ

الواصلۃ والمستوصلۃ۔ (صحیح مسلم، صفحہ 204 ۔ ج ۲)

(24) در مختار مع الشامی، صفحہ 250 جلد 5۔

(25) خدائی ساخت میں ایسی تبدیلی جس سے منشائے تخلیق بدل جاتا ہو (تفصیل پہلے گزر چکی ہے ۔164۔

(26) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی 2/99۔

اولاد کی پیدائش (نلکی زادہ) کا حکم؟

ادھر کچھ مدت سے یہ بات عام طور پر اخبارات کا موضوع بنی ہوئی ہے کہ جو مرد و عورت فطری طور پر اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت سے محروم ہیں یا یہ صلاحیت ان میں بہت کمزور ہے اور اولاد کی خواہش شدید ہے تو ان کی یہ خواہش مصنوعی طریقے سے اولاد پیدا کر کے پوری کی جا سکتی ہے۔(اس کے لئے تلقیح صناعی، نلکی زادہ اور ٹیوب بے بی وغیرہ الفاظ بکثرت استعمال ہو رہے ہیں) اور اخبارات ہی میں یہ چرچا بھی ہوا کہ بعض تجربے کامیاب ہوئے اور اس کے نتیجے میں نلکی زادہ وجود میں آیا۔قدرتی بات ہے کہ اس صورت حال کا شرعی حکم دریافت کرنے کا تقاضہ علماء اور عوام میں پیدا ہوا اور اس مسئلہ کو حل کرنے کیلئے فقہی کوششیں ہوئیں۔

ذیل میں اسی طرح کی ایک کوشش راقم نے کی ہے (فان أصبت فمن الله وإن أخطأت فمنی ومن الشيطان)۔

اس مسئلہ کا حکم دریافت کرنے کیلئے پہلے یہ جاننا (یا اندازہ کر لینا) ضروری ہو گا کہ اس کی امکانی شکلیں کتنی ہو سکتی ہیں، غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ کم سے کم اس کی امکانی شکلیں دو ہیں۔

(1) شوہر کے علاوہ کسی اور مرد کے مادہ کو عورت کے مادہ (بیضہ) سے ملایا جائے یا کسی غیر مرد کا مادہ بیوی کے علاوہ کسی کے رحم میں پرورش پائے۔

(2) شوہر کا مادہ اس کی بیوی کے مادہ سے ملایا جائے یا اس کے رحم میں پرورش پائے۔

اجنبی مرد و عورت کا مادہ ملانا حرام ہے پہلی صورت یعنی شوہر کے علاوہ کسی اور کا مادہ منویہ ملانا یا اجنبی عورت کے رحم میں پہنچانا قطعاً حرام ہے (خواہ براہ راست رحم کے اندر پہلے ہی مرحلہ میں پہنچادیا جائے۔ یا ٹسٹ ٹیوب میں دونوں کا مادہ اکٹھا کر کے اور نشونما دے کر پہنچایا جائے۔ دونوں ہی شکلیں حرام ہیں) کیونکہ حدیث شریف میں صریحی طور پر کسی غیر محل میں مرد کا مادہ منویہ پہنچانے کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ سنن کی روایت ہے:

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایحل لامری یومن باللہ والیوم اللخر یسقی ماء ہ زرع غیرہ۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی۔ وقال حدیث حسن) (۱)

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی بھی ایسا شخص جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے مادہ سے کسی دوسرے کے کھیت (غیر عورت) کو سیراب نہ کرے (یعنی صحبت نہ کرے)

اور اسی حدیث کی بنیاد پر حاملہ سے (جس شخص کا حمل ہے اس کے علاوہ کسی کا) نکاح کرنا حرام ہے اور حاملہ بالزنا سے نکاح تو جائز مگر صحبت کرنا حرام قرار دیا گیا ہے(۲)۔ اور اسی وجہ سے (کہ وطی اصلا مادہ منویہ کو رحم میں منتقل کرنے کا ذریعہ ہے) فقہاء نے بہت سے احکام فقہیہ اسی سے اخذ کئے ہیں۔ مثلا حرمت مصاہرت(۳) کا اصل سبب یہی بتایا گیا ہے جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔

"ءان الوطی سبب الجزئیۃ بواسطۃ الولد والوطی محرم من حیث انہ سبب الولد"

اس کا مفہوم اہل علم ہی سمجھ سکتے ہیں اس لئے ترجمہ نہیں کیا گیا)۔

اس کی شرح کرتے ہوئے ہدایہ کے مشہور شارح امام اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی ہدایہ کی شرح عنایہ میں فرماتے ہیں:۔

"الولد جزء من هو من مائہ .... أما ان الولد جزء من هو منہ فان السبب للجزئیۃ بین الوالدین والولد لا محالۃ۔ (۴)

(یہ عبارت بھی خالص فنی ہے اور اہل علم کے سمجھنے کی ہے اس لئے ترجمہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی

اس بارے میں شریعت کی روح مذکورہ بالا تفصیل سے بھی دلالۃً ثابت ہوتا ہے کہ جس عورت سے جس مرد کا صحبت کرنا حرام ہے، اس کے رحم میں ایسے شخص کا مادۂ منویہ پہنچانا بھی حرام ہوگا (اور اس طرح حرمت مصاہرت بھی ثابت ہوجائے گی) اسی طرح بیوی کے علاوہ کسی اور عورت سے بیضہ لے کر کسی غیر مرد (شوہر کے علاوہ) کے نطفہ سے مخلوط کرنا بھی حرام ہوگا۔ البتہ بیوی کا بیضہ شوہر کے نطفہ سے مخلوط کرنا جائز ہوگا (اگر کوئی اور وجہ ممانعت شرعی کی نہ ہو)۔

مقام غور ہے کہ جس شریعت میں عورت کیلئے اجنبی مرد کا جھوٹا پانی استعمال کرنا بھی محض اسی وجہ سے ممنوع قرار دیا گیا ہو کہ پانی کے توسط سے مرد کا لعاب دہن عورت کے لعاب دہن سے مخلوط ہوجائے گا،(۵) وہ شریعت مادہ منویہ کے اختلاط کی اجازت کیسے دے سکتی ہے۔(۶)

اس بحث سے ثابت ہوا کہ ایسی کوئی بھی شکل شرعاً جائز نہیں ہوسکتی جس میں میاں بیوی کے علاوہ کسی اور مرد و عورت کے بیضہ یا مادہ منویہ کو یکجا کیا جائے یا کسی عورت کے رحم میں اس کے شوہر کے علاوہ کسی اور مرد کا مادۂ منویہ یا بیضہ کسی بھی طرح داخل کیا جائے۔(۷) خواہ مادہ ٹسٹ ٹیوب کے اندر رکھنے کے بعد داخل کیا جائے یا اس کے بغیر ہی) یہ حکم اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے ہے کہ عملیہ (مادہ کے ملانے کے عمل) کے درمیان کشف عورت (ستر کا کھلنا) ممنوع محل میں ہوتا ہے یا نہیں اور مادہ منویہ کا اخراج اور اس کے اخراج کا طریقہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ کشف عورت اور مادہ منویہ کے طریق اخراج کو پیش نظر رکھتے ہوئے حرمت کا حکم مزید مؤکد ہونے اور اسباب حرمت متعدد ہوجانے کا امکان بڑھتا ہی ہے گھٹتا نہیں۔

میاں بیوی کا مادہ ملانا: اب رہی وہ صورت کہ جس میں صرف زن و شوہر کے بیضہ یا مادہ کو اکٹھا کیا جائے (خواہ ٹسٹ ٹیوب کے اندر شوہر و بیوی کا مادہ یا بیضہ رکھا جائے یا شوہر کا مادہ کسی طرح نکال کر اسے کسی ذریعہ سے بیوی کے رحم میں داخل کیا جائے)(۸) تو اگر زوجین کے علاوہ کسی اور کے سامنے دونوں یا ان میں سے کسی ایک کی بھی شرمگاہ نہ کھلے اور مادہ کے اخراج، نیز رحم میں اسے داخل

کرنے کا ایسا طریقہ اختیار کیا جانا اگر ممکن ہو کہ جس میں شرعی قباحتیں نہ ہوں تو اصولاً یہ عملیہ حرام نہ ہوگا، کیونکہ اس کے حرام ہونے کی کوئی مضبوط وجہ نظر نہیں آتی ۔ زیادہ سے زیادہ خلاف سنت اور متوارث طریقہ سے مخالف ہونے کی وجہ سے اسے مکروہ قرار دیا جاسکتا ہے ۔ لیکن اولاد کا ہونا اگر صرف اسی طریقہ پر موقوف ہو تو واحد ذریعہ ہونے کی وجہ سے یہاں کراہت کا رفع ہو جانا بھی مستبعد نہیں ۔

اسی لئے یہ ثابت ہوا کہ نلکی زادہ کا حکم جاننے کے لئے پہلے یہ معلوم ہونا بھی ضروری ہے کہ اس صورت میں مادہ تولید کے اخراج کا کیا طریقہ عموماً اختیار کیا جاتا ہے؟ اور پھر عورت کے رحم میں اس کو داخل کس طرح کیا جاتا ہے؟ اگر شوہر عزل کے طریقے سے اپنا مادہ اکٹھا کر کے اور پھر وہ خود ہی کسی نلکی (یا انجکشن سے) اپنی بیوی کے رحم میں داخل کردے تو یہ شکل جائز ہوگی ۔ جلق (یعنی ہاتھ کے ذریعہ سے مادہ نکالنا) عام حالات میں بالاتفاق ممنوع ہے[(۹)] ۔ البتہ بعض فقہاء کے نزدیک صرف ایسی صورت میں اجازت دی گئی کہ تسکین شہوت کا اور کوئی جائز ذریعہ میسر نہ ہو ۔ اور اس کے بغیر گناہ میں مبتلا ہونے کا واقعی خطرہ ہو، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے ۔

وقد أباح الاستمناء طائفة من العلماء.................. وهو عند الحنابلة وبعض الحنفية لأجل تسكين الشهوة[(۱۰)]

علماء کی ایک جماعت نے جس میں کچھ حنفی اور تمام حنبلی علماء شامل ہیں ، مشت زنی کو تسکین شہوت کیلئے جائز بتایا ہے (یعنی جب کہ اس کا اور کوئی جائز ذریعہ نہ ہو)

مگر جماع پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں عزل کے طریقہ سے مادۂ تولید کا اخراج ممکن نہ ہوگا تو کیا ہاتھ سے مادہ کے اخراج یعنی جلق کے طریقہ سے اخراج کی تسکین شہوت[(۱۱)] پر قیاس کرتے ہوئے اجازت ہوگی؟ احقر کے نزدیک اس کا جواب نفی میں ہے، کیونکہ محض اولاد کی خواہش اور اس کی موہوم امید میں[(۱۲)] متفق علیہ طور پر ممنوع فعل کی اجازت نہیں دی جاسکتی ۔ واللہ اعلم عند اللہ ۔ مگر عورت کے جسم سے اخراج مادہ کی کوئی ایسی شکل فی الوقت سمجھ میں نہیں آرہی ہے جس میں کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے اگر ایسی کوئی صورت ممکن ہو تو اس کے ذریعہ اخراج مادہ کر کے اور شوہر کا مادہ

تولید ملا کر توالد کی کوشش کرنا اصولی طور پر شرعاً جائز ہوگا، ورنہ نہیں۔ اور اس طریقے سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس کی ماں کے شوہر ہی سے ثابت ہوگا۔ (۱۳) کسی اور سے نہیں، اور وہی عورت اس بچے کی شرعاً ماں سمجھی جائے گی جس کے بطن میں بچہ کی پرورش ہوئی اور پھر اسی سے ولادت ہوئی (ان امهاتهم الا اللائی ولدنهم (۱۴) کے تقاضہ سے) اس سلسلہ میں اگر کسی عورت کے بیضہ سے مدد لی گئی ہے لیکن اگر جنین اس کے بطن میں نہیں رہا تو وہ ماں نہ ہوگی۔ بعض فضلاء نے دونوں کو ماں قرار دینے کا رجحان ظاہر کیا ہے، لیکن شریعت میں "دو ماں" ہونے کی کوئی نظیر نہیں ملتی اس لئے یہ قول لائق اختیار نہیں ہوسکتا۔

خلاصہ کلام یہ کہ شوہر کے علاوہ کسی اور شخص کے مادہ کا عورت کے مادہ بیضہ سے اختلاط خواہ براہ راست ہو یا ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ بہر حال حرام ہے۔ البتہ شوہر کے مادہ کا بیوی کے مادہ سے ملاپ اگر اس طور پر ہو کہ دونوں میں کسی کو بھی کسی اور کے سامنے ننگا نہ ہونا پڑتا ہو (نیز اس کے علاوہ بھی کوئی اور خلاف شرع کام نہ کرنا پڑتا ہو) تو یہ عمل ناجائز نہ ہوگا، البتہ اسلام کی اصل سادگی سے ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے ناپسندیدہ کہا جاسکتا ہے، اور ایسے بچے کا نسب اس شخص سے ثابت ہوگا جس کی بیوی کے بطن میں رہ کر یہ بچہ وجود میں آیا ہے۔

(1) جامع ترمذی 134 جلد 1 (مطبوعہ ہند)

(2) فتح القدیر، صفحہ 381 جلد 2 مطبوعہ مصر۔ نوٹ: حاملہ بالزنا سے نکاح کرنا جائز ہے۔

(3) نکاح کے رشتہ کے بعد جن سے نکاح حرام ہوتا ہے (مثلاً بیوی کی ماں سے یا شوہر کے والد اور لڑکے سے)

(4) "عنایہ" بر فتح، جلد 2 صفحہ 365۔

(5) شامی، 5/ 274

(6) حدیث صحیح میں وصلِ شعر (ایک انسان کے بالوں کو دوسرے انسانوں کے بالوں سے ملا کر استعمال کرنے) کی بھی جب صریحی طور پر ممانعت بلکہ حرمت وارد ہوئی ہے تو مادہ ملانے کی اجازت کب ہو سکتی ہے۔ (صحیح مسلم 2/ 204)

(7) نلکی زادگی کی ایک شکل یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ مرد کے نطفہ کو کسی عورت کے بیضہ' جنین سے مخلوط کرنے کے بعد پھر کسی اور عورت کے رحم میں داخل کیا جاتا ہے، اس صورت کا حکم بھی مذکورہ عبارت سے نکل سکتا ہے، وہ یہ کہ بیضہ جس عورت سے لیا ہے اگر وہ بھی بیوی ہو اس مرد کی کہ جس کے نطفہ سے مخلوط کیا گیا ہے اور پھر یہ مرکب جس عورت کے رحم میں داخل کیا گیا ہے وہ بھی اسی مرد کی بیوی ہو تو جواز امکان ہے، ورنہ نہیں۔

(8) اور ایک یہ شکل بھی ہو سکتی ہے کہ شوہر اپنی ایک بیوی کا مادہ (بیضہ) لے کر اور اسے اپنے مادہ میں ملا کر یہی شوہر اپنی دوسری بیوی کے رحم میں داخل کر کے حمل کی پرورش کرائے پھر دوسری بیوی کے بطن سے بچہ پیدا ہو۔

(9) "ناکح الید ملعون" فتح القدیر، 2/ 366 اور در مختار، 2/ 100 میں اسے مکروہ تحریمی بتایا گیا ہے (مفسدات صوم کے ذیل میں)

(10) فتح الباری، 9/ صفحہ 97۔

(11) تسکین شہوت سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی جائز ذریعہ (اخراج مادہ کا) تسکین شہوت کیلئے میسر نہ ہو اور زنا میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہو تو اس صورت میں جلق کی اجازت ہے۔ (دیکھئے در مختار مع رد 2/100)۔

(12) لیکن اگر اس کے ذریعہ بچہ کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہو تو جائز ہو گا اور جلق کی ممانعت کی وجہ (ضیاع نطفہ) بھی مرتفع ہو جائے گی، کیونکہ یہاں نطفہ کا ضیاع نہیں بلکہ اسے کار آمد بنانا ہے اس غرض کیلئے جلق ممنوع نہ ہو گا۔

(13) ''بقاعدہ ''الولد للفراش''

(14) بقاعدہ ''العبرۃ لعموم المعانی لالخصوص الموارد''۔

انسانی خون کا طبی ضرورتوں سے استعمال

اور اس کا شرعی حکم

غیر انسانی ناپاک اشیاء کا حکم (غیر انسانی) خون اور دیگر اشیاء محرمہ کا دواءً استعمال، اگرچہ فقہاء احناف کے یہاں مختلف فیہ رہا ہے، لیکن متاخرین نے مخصوص حالات میں ضرورت کے مواقع پر چند شرطوں کے ساتھ جواز کا فتوی دیا ہے، یعنی اس وقت جب کہ حرام شئ کے علاوہ کسی ایسی حلال دوا کا علم نہ ہو (یا وہ میسر و موجود نہ ہو) کہ جس سے مرض زائل ہو جائے اور حرام شئ کے استعمال سے شفاء کے حصول کا عادۃً یقین ہو، جیسا کہ کتب فقہ سے مستفاد ہوتا ہے: مثلاً فقہ حنفی کی مشہور کتاب در مختار میں ہے:۔

"اختلف التداوی بالمحرم .... وقیل یرخص اذا علم فیه الشفاء ولم یعلم دواء آخر کما رخص الخمر للعطشان، وعلیه الفتوی۔

اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں:۔

(۱)
"یحصل بها غلبة الظن دون الیقین الا ان یرید و ابا العلم غلبة الظن، و هو شائع فی کلامهم" (اس عبارت کا مفہوم وہی ہے جو اوپر مسئلہ کے تحت بیان ہوا) لیکن بعض معتبر فقہی کتابوں میں دوائے حرام کے استعمال کا جواز طبیب حاذق مسلم کی اجازت پر موقوف رکھا گیا ہے۔ (۲)

لیکن احقر جہاں تک اپنے محدود مطالعہ کی بنا پر سمجھ سکا ہے، فقہاء کے یہاں عموماً دوائے حرام کے استعمال کے جواز کے لئے "طبیب مسلم حاذق" کے مشورہ و حکم کی قید جو بیان ہوئی ہے وہ قید احترازی نہیں ہے، یعنی اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر مسلم طبیب بر وقت نہ ملے اور کسی دوسرے معتبر ذریعہ سے دوائے حرام ہی کے نافع ہونے کا یقین۔ یا ظن غالب ہو جائے تب بھی۔ مسلم کے انتظار میں۔ وہ دوا نہ استعمال کی جائے۔ چاہے مریض کی موت واقع ہو جائے، بلکہ اس قید کا

حاصل یہ ہے کہ یہ جان لینا اور اطمینان کرلینا پہلے ضروری ہے کہ حقیقۃً اس وقت۔ دوائے حرام ہی واحد میسر ذریعہ ہے، مریض کی جان بچانے، یا اس کے کسی عضو کے تلف ہونے سے روکنے کا، ورنہ اسے شدید ضرر پہونچے گا، بلکہ ہلاک ہوجائے گا۔ اس اطمینان کے بغیر دوائے حرام کا استعمال ممنوع ہوگا۔

اس خیال کی فی الجملہ تائید مشہور فقیہ علامہ ابن نجیم مصری اور علامہ ابن عابدین شامی وغیرہ کے کلام کو مجموعی طور پر سامنے رکھنے سے ہوتی ہے۔ جو کہ ان حضرات نے متفرق جگہ اس موضوع پر کیا ہے، مثلاً یہ کہ اگر کسی کے حلق میں لقمہ پھنس جائے اور شراب کے علاوہ اور کوئی چیز اسے اتارنے کی نہ ہو تو بغیر کسی طبیب یا کسی تجربہ کار سے مشورہ کئے بھی شراب پینے کی اجازت ہے (۳)۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شدید پیاس میں مبتلا ہے اور خطرہ ہے کہ اگر کوئی سیال چیز حلق کے اندر نہ پہنچائی گئی تو جان چلی جائے گی۔ ایسی صورت میں بھی بغیر کسی کے مشورہ و حکم کے شراب استعمال کرکے جان بچا سکتا ہے (۴)۔ کیونکہ ان حالتوں میں شراب کا جان بچانے کیلئے، یقینی یا ظنی طور پر کارآمد ہونا۔ اسباب کے درجہ میں۔ طبیب کے بتائے بغیر بھی ہر تجربہ کار، بلکہ ہر ذی شعور جانتا یا جان سکتا ہے، علاوہ بریں یہ کہ متعدد کتب فقہ میں دوائے حرام کی اجازت صرف "اذا علم فیہ الشفاء (جب کہ اس میں شفاء کا یقین ہو) کی شرط کے ساتھ۔ یعنی بغیر طبیب مسلم کی قید کے۔ دی گئی ہے (مثلاً شامی عبارت بالا میں) یہ امر بھی اس حقیقت کا پتہ دیتا ہے کہ طبیب مسلم کی قید اتفاقی ہے یا پھر ایسے مواقع کے لئے ہے جہاں اس کے بتائے بغیر۔ دوائے محرم کی تاثیر شفاء کا پتہ نہ چل سکتا ہو (۴)۔ بلکہ مشہور حنفی فقیہ علامہ طحطاوی نے تو بلخ کی جماعتِ فقہاء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ شراب کا دواءً استعمال صرف طبیب کے مشورہ دینے ہی سے جائز نہیں ہوجائے گا، جب تک کہ خود مریض کو بھی غور و فکر کے بعد یہ اندازہ نہ ہوجائے کہ وہ شراب پینے سے یقیناً تندرست ہوجائے گا (۵)۔

ولو أن مریضا أشار الیه الطبیب بشرب الخمر روی عن جماعة من ائمة بلخ انه ینظر انکان یعلم یقینا انه یصحّ حلّ التناول۔

اگر کسی مریض کو کسی طبیب نے شراب پینے کا مشورہ دیا تو ائمہ بلخ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ وہ صرف طبیب کے کہنے پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے طور پر اندازہ لگائے پھر اگر وہ خود اسی نتیجہ پر پہونچے کہ شراب سے وہ یقینا تندرست ہو جائے گا تب اس کا استعمال جائز ہو گا (ورنہ نہیں)

ایک اور مصلحت بھی "طبیب مسلم" کی قید میں غالبا فقہاء کے پیش نظر رہی ہے۔ وہ یہ کہ ایک سچا مسلم (متدین) طبیب اضطراری حالت کا فیصلہ کرتے وقت شریعت کے احترام اور مسئولیت عند اللہ کے احساس کی بنا پر ذمہ داری کا زیادہ ثبوت دے گا اور اس میں جلد بازی نہیں کرے گا (خاص طور پر وہ طبیب کہ جسے شرعی مسئلہ بھی معلوم ہو) اور ٹھیک اسی وقت دوائے حرام کا مشورہ دے گا جب واقعہ اضطراری کیفیت پیدا ہو چکی ہوگی۔ اس سے پہلے نہیں دے گا۔ کیونکہ وہ جانتا ہو گا کہ اضطراری حالت سے قبل حرام شئی کے استعمال کی شرعا اجازت نہیں ہے۔ برخلاف غیر مسلم طبیب کے کہ وہ محض سہولت یا جلد صحت ہو جانے کے خیال سے ہلاکت کے خوف کے بغیر بھی۔ اشیاء محرمہ کے استعمال کا مشورہ دے سکتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ غیر مسلم یا غیر متدین طبیب یا ڈاکٹر کے ایسا مشورہ دینے کے بعد مریض یا اس کے تیمارداروں کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے طور پر بھی اس کا اطمینان کر لیں۔ کسی بھی قابل اعتماد طریقہ سے۔ کہ مریض کی یہ حالت واقعی اضطرار کی (یا کم سے کم شدید حاجت کی) حالت ہے۔ اور اس حرام دوا کے علاوہ کوئی حلال دوا اب کارآمد نہ ہوگی (یا دستیاب نہیں ہے) بغیر ایسا اطمینان حاصل کئے ہوئے دوائے حرام کا استعمال درست نہ ہو گا اس جیسے موقع پر غلبہ ظن ہی کافی ہے اور وہی اصل ہے اس کی تائید علامہ کاسانی کے اس کلام سے بھی ہوتی ہے۔ جو انہوں نے "بدائع الصنائع" (کتاب الاکراہ) میں تحقق الضررہ" کے تحت کیا ہے۔ یعنی "ان العبرۃ لغالب الرأی وأکثر الظن"(۶)۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ دوائے محرم کا استعمال صرف اس حالت میں جائز ہوگا جب یہ یقین (یا غلبہ ظن) حاصل ہو جائے کہ اس دوا کے بغیر زندگی نہیں بچ سکتی۔ نیز اس حرام شئی سے زندگی کا بچنا عادۃً یقینی ہے۔ یہ یقین خواہ طبیب مسلم کے بتانے سے حاصل ہوا ہو۔ یا اور کسی قابلِ اعتماد ذریعہ سے دونوں شکلوں میں حکم یکساں ہو گا۔

انسانی خون کا حکم

یہ تمام گفتگو غیر انسانی خون اور اشیاء کے بارے میں تھی، اب رہا انسانی خون یا اس کے اجزاء کے استعمال کا حکم تو اس کیلئے مزید بحث و تحقیق کی ضرورت ہوگی (جو آئندہ سطروں میں پیش کی جارہی ہے)

انسانی خون یا اجزاء کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے اہل علم کو یہ بتانے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ تمام انسانی اجزاء کے استعمال کا حکم خواہ وہ انسان مسلم ہو یا غیر مسلم، دوسری سب چیزوں کے احکام سے مختلف ہے یعنی احترام انسانیت کی وجہ سے عام حالات میں انسان کے تمام اجزاء کا استعمال شرعاً ممنوع ہے، اسی بنیاد پر فقہاء نے انسانی جسم کے پاک اجزاء کا بھی (حتیٰ کہ باندی کے دودھ کا بھی) استعمال اور ان کی خرید و فروخت کو ناجائز بتایا ہے، فقیہ ابن ہمام جیسے محقق فرماتے ہیں:۔

لایجوز بیعه.......... اذا استغنی عن الرضاع، لایجوز شربه، والانتفاع به یحرم۔ (۷)

(جب بچہ کا کام انسانی دودھ کے بغیر چل سکتا ہو تو (یعنی مدت رضاعت کے بعد) بچہ کے لئے بھی انسانی دودھ کا پینا جائز نہیں اور اس دودھ سے اور کسی طرح کا نفع اٹھانا بھی حرام ہے اور اسکی بیع بھی جائز نہیں)

جب پاک اجزائے انسانی کا یہ حکم بتایا گیا ہے تو وہ اجزاء جو ناپاک ہیں (مثلاً خون) ان کے استعمال سے تو اور بھی زیادہ سختی کے ساتھ روکا جانا چاہیئے، پھر بظاہر اس کا نتیجہ یہ نکلنا چاہیئے کہ کسی بھی حالت میں انسانی خون کے استعمال کی اجازت نہ ہو، لیکن چونکہ فقہائے متاخرین نے انسانی دودھ کے دواء کے طور پر استعمال کی اجازت دیدی ہے (دلیل آگے آرہی ہے) اس پر قیاس کرتے ہوئے عصر حاضر کے اکثر ممتاز علماء نے مثلاً مشہور فقیہ و محقق حضرت مولانا مفتی محمد شفیع (سابق مفتی اعظم پاکستان) نے بحالت اضطرار صرف مریض کی جان بچانے کی غرض سے کچھ شرطوں کے ساتھ جن میں دو اہم شرطیں یہ ہیں کہ (1) اس سے خون دینے والے کی جان یا صحت کو خطرہ پیش نہ آئے (2) اور اس سے

انسانی خون کی ارزانی (بیع و شراء کا دروازہ کھل جانے کا) اندیشہ بھی نہ ہو۔ انسانی خون مریض کے بدن میں منتقل کرنے کو بھی جائز بتایا ہے مسئلہ چونکہ اہم اور تفصیلات طلب ہے، اس لئے یہاں مفتی صاحب کی عبارت کا ایک طویل اقتباس نقل کیا جارہا ہے۔

"خون اگرچہ جزء انسانی ہے، مگر اس کو کسی دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کیلئے اعضاء انسانی میں کانٹ چھانٹ اور آپریشن کی ضرورت نہیں پیش آتی،[8] انجکشن کے ذریعہ خون نکا اور دوسرے کے بدن میں ڈالا جاتا ہے اس لئے اس کی مثال دودھ کی سی ہوگئ جو بدن انسانی سے بغیر کانٹ چھانٹ کے نکلتا اور دوسرے انسان کا جزو بنتا ہے۔.......... بوجہ ضرورت اس کے استعمال کی اجازت بچوں کے لئے دی گئ ہے اور علاج کے طور پر بڑوں کیلئے بھی جیسا کہ عالمگیری میں ہے۔
ولاباْس بان یسعط الرجل بلبن المرأة ویشر به للدواء[9] .... اگر خون کو دودھ پر قیاس کیا جائے تو کچھ بعید از قیاس نہیں، کیونکہ.......... جزء انسانی ہونے میں مشترک ہے، فرق صرف یہ ہے کہ دود پاک ہے اور خون ناپاک، تو حرمت کی پہلی وجہ یعنی جزء انسانی ہونا تو یہاں وجہ ممانعت (ضرورةً برہان) نہ رہی۔ صرف نجاست کا معاملہ رہ گیا، علاج و دواء کے معاملے میں بعض فقہاء نے خون کے استعمال کی بھی اجازت دی ہے، اس لئے انسانی خون دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے شرعی حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام حالات میں تو جائز نہیں مگر علاج و دواء کے طور پر اس کا استعمال اضطراری حالت میں بلاشبہ جائز ہے، اضطراری حالت سے مراد یہ ہے کہ مریض کی جان کا خطرہ ہو اور کوئی دوسری دوا اس کی جان بچانے کیلئے مؤثر یا موجود نہ ہو اور خون دینے سے اس کی جان بچنے کا ظن غالب ہو۔[10]

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوجاتا ہے کہ جن احادیث و آثار میں حرام سے شفاء نہ ہونے کی خبر دی گئ ہے (مثلاً شراب کو حدیث میں دواء کے بجائے داء (بیماری) بتایا گیا ہے) اس میں اور فقہا کے اس فیصلہ کے درمیان بظاہر تضاد اور تخالف نظر آتا ہے! مگر اللہ تعالی جزائے خیر عطا فرمائے علما امت کو کہ انہوں نے اس کا حل بھی بتادیا اور تضاد رفع کر دیا ہے۔

اس بارے میں سب سے زیادہ سیر حاصل بحث علامہ ابن حزم ظاہری اندلسی کی، احقر کے مطالعہ میں آئی اس کے بعض ضروری حصوں کو پیش کر دینا شاید مناسب ہوگا۔

"والتداوی بمنزلة "ضرورة" وقد قال اللہ تعالی وقد فصّل لکم ما حرّم علیکم إلا ما اضطرار تم إلیه فما اضطرّ المرء إلیه فهو غیر محرم علیه من الماکل والمشرب .... وماروی .... عن النبی صلی اللہ علیه وسلم ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم ...." لو صحّ لم یکن فیه حجة لأن فیه الخمر لیست دواء اواذلیست دواء فلا خلاف بیننا فی أن ما لیس دواءً فلا یحل تناوله إذا کان حراما .... وما أباحه اللہ تعالی عند الضرورة فلیس فی تلک الحال خبیثا .... لأن الحلال لیس خبیثا .... وقد جاء الیقین بإباحة المیتة والخنزیر عند خوف الهلاک من الجوع فقد جعل تعالی شفاء نا من الجوع المهلک فیما حرم علینا فی غیر تلک الحال ...... فاذا اضطرر نا إلیه فلم یحرم علینا حینئذ بل هو حلال فهو لنا حینئذ شفاء (۱۱)

مذکورہ بالا عبارت سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ فقہاء نے اشیاء محرمہ کی دواءً استعمال کی بضرورت اجازت قرآن مجید کی ان آیات کی بنیاد پر دی ہے، جن میں حرام اشیاء کے استعمال کی مضطر کے لئے اجازت دی گئی ہے۔(۱۲ م) اس طور پر کہ ان آیات کے اندر بھوک سے موت کا یقینی خطرہ پیدا ہو جانے کی حالت میں جان بچانے کیلئے میتۃ (مردار) خنزیر، خون وغیرہ حرام اشیاء کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے تو بیماری کی وجہ سے جان ختم ہو جانے کا یقینی خطرہ پیدا ہو جانے کی حالت میں کسی حرام چیز کے بطور دواءً استعمال کرنے کا جواز بھی دلالۃً ثابت ہوتا ہے نیز بعض فقہاء نے حدیث "عرینین"(۱۲) سے بھی تداوی بالمحرم کا جواز اخذ کیا ہے (چنانچہ ان فقہاء کے نزدیک حالت اضطرار کے بغیر بھی دوائے حرام کے استعمال کی اجازت ہے)

مسلمان کے جسم میں غیر مسلم کا خون داخل کرنا

ان تفصیلات کا حاصل یہ ہوا کہ حالت اضطرار میں یعنی جب کہ کوئی حلال دوا مؤثر نہ ہو یا میسر نہ ہو تو صرف جان بچانے کیلئے حرام شئ (بشمول انسانی خون) کی صرف اتنی مقدار کا دواءً استعمال کرنا جائز ہے جس سے عادۃً جان کا بچنا یقینی

ہو۔ لأن ما أبيح للضرورة يتقدر بقدر ما۔ كذا في الأشباه والنظائر۔ صفحہ 122) ظاہر ہے کہ اصولاً مسلم اور غیر مسلم........ دونوں کے خون کا حکم یکساں ہے۔ لیکن یہ الگ بات ہے کہ کسی دیندار شخص کے جسم میں بے دین کا خون داخل کردینے کے نتیجہ میں غلط اثرات مرتب ہونے کا خطرہ ہو (جیسا کہ بعض واقعات سننے میں آئے ہیں) تو پھر اس وجہ سے اسے ناپسندیدہ قرار دیا جانا ہی شریعت کا تقاضہ ہوگا، اضطرار کی حالت اور حرام شئ میں شفاء کے منحصر ہونے کا علم خواہ طبیب مسلم کے بتانے سے ہو یا غیر مسلم طبیب و ڈاکٹر کے کہنے سے یا ایسے ہی کسی اور قابل اعتماد ذریعہ سے جو مفید علم یقینی ہو، یا موجبِ ظنِ قوی، اس صورت میں خون کا استعمال جائز ہوگا۔ (خون کے خرید و فروخت کی بحث آگے آرہی ہے)

"ضرورۃ" کسے کہتے ہیں؟ اوپر "ضرورۃ" و "اضطرار" کا لفظ بار بار آیا ہے اس لئے مناسب ہوگا کہ یہاں اس کی تشریح پیش کردی جائے، فقہاء کے نزدیک حقیقی "ضرورہ"۔ (جس سے اضطرار ماخوذ ہے) وہ آخری درجہ ہے کہ جس کے بغیر انسانی زندگی ختم ہوجائے، یا کم سے کم کسی عضو کے تلف ہوجانے کا یقین پیدا ہوجائے، صرف اسی درجہ کے پائے جانے کی صورت میں وہ حرام اشیاء "حلال" اور وہ بعض ناجائز کام جائز ہوجاتے ہیں جن کے ذریعہ زندگی ختم ہونے سے بچائی جاسکتی ہے۔ لیکن عبادات کے ترک یا ان میں تخفیف، یا ان کا بدل مشروع ہوجانے کیلئے اس سے کم درجہ بھی (جسے فقہاء کی اصطلاح .... میں "حاجۃ" کہا جاتا ہے) کافی سمجھا گیا ہے، جیسا کہ مشہور ممتاز حنفی فقیہ علامہ سید احمد بن محمد الحموی (۱۳) اپنے شہرہ آفاق (الاشباہ والنظائر پر تحریر کردہ) حاشیہ میں نقل فرماتے ہیں۔

ههنا خمسة مراتب، ضرورة وحاجة، و منفعة وزينة و فضول۔ فالضرورة بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح تناول الحرام۔ والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في

یہاں پانچ درجے ہیں۔ (1) ضرورۃ (2) حاجۃ (3) منفعت (4) زینت (5) فضول۔

""ضرورۃ"" اس درجہ کا نام ہے کہ اگر ممنوع شیٔ استعمال نہ کرے گا تو مرجائے گا یا مرنے کے قریب پہونچ جائے گا یہ درجہ حرام کو حلال بنا دیتا ہے ""حاجۃ"" نام ہے ایسی صورت کا جیسا کہ مثلاً بعض مرتبہ اس بھوک کی حالت میں ہو جاتی ہے جس میں مرنے کا خطرہ تو نہ ہو لیکن اگر ممنوع شیٔ استعمال نہ کرے تو شدید مشقت اور مصیبت میں مبتلا ہو جائے۔ یہ درجہ حرام کو حلال نہیں کرتا البتہ اس میں روزہ نہ رکھنا جائز ہو جاتا ہے۔

شدید مشقت بھی رخصت کا سبب بن جاتی ہے

اس کے علاوہ علامہ زین الدین ابن نجیم مصری نے اپنی معرکۃ الاراء تصنیف ""الاشباہ والنظائر"" صفحہ 119 میں۔ القاعدۃ الرابعۃ۔ ""المشقۃ تجلب التیسیر"" کے تحت مشقت کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ عظیمہ، متوسط و خفیفہ۔ ""عظیمہ کی مثال خوف علی النفوس والاطراف ومنافع الاعضاء۔ ""یعنی جس میں جان کے، یا کسی عضو کے بالکل تلف ہو جانے یا اس کی منفعت تلف ہونے کا خطرہ ہو پیش کی ہے۔ اور متوسطہ کی مثال، مرض بڑھ جانا اور صحت میں دیر لگنا بتائی ہے، پھر متوسطہ"" کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے، فیجوز له الفطر (فی رمضان) وهكذا فی المرض المبيح للتيمم ۔ (روزہ قضاء کرنے اور تیمم کی اجازت ہوگی) اس سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے کہ روزہ کو قضا کر دینے۔ یا تیمم کیلئے اضطرار (یعنی ضرورہ) کا تحقق لازم نہیں ہے، بلکہ اس سے کم درجہ (مشقۃ متوسط، یا حاجہ) بھی کافی ہے۔ اس کے برخلاف حرام اشیاء کا استعمال بس اس وقت جائز ہوگا جب ""ضرورہ"" کا تحقق ہو، یعنی جان یا عضو جانے کا خطرہ ہو۔ اس بات کی فی الجملہ تائید نیچے ""الاشباہ"" میں مذکور اس اصولی جزئیہ (مسئلہ) سے بھی ہوتی ہے۔

جاز ترک الواجب دفعاً للمشقۃ (ای المتوسطۃ) ولم يسامح فی الاقدام علی المنهيات خصوصا الكبائر ۔ (الاشباہ 128)

"مشقت" دور کرنے کیلئے واجب کا ترک جائز ہوگا۔ لیکن کسی حرام کے ارتکاب کی اجازت نہ ہوگی

اس موقعہ پر "بدائع الصنائع" سے ایک اقتباس پیش کردینا بھی شاید بے محل نہ ہو کیونکہ اس سے "ضرورہ" نیز اشیاء محرمہ کی اباحت کا صحیح محل سمجھنے میں مدد ملے گی "اکراہ" کی دو قسمیں بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔

نوع یوجب اللجاء والاضطرار طبعا کالقتل والقطع والضرب الذی یخاف منه تلف النفس او العضو۔"

ایک قسم وہ ہے جس میں جان سے مار ڈالنے یا ہاتھ پیر توڑ ڈالنے، یا شدید ضرب، کہ جس سے کسی عضو یا جان کے تلف ہونے کا خطرہ ہو (یہ اکراہ تام ہے)

اسی قسم کو "اکراہ تام" بتایا گیا ہے۔ دوسری قسم (جسے اکراہ ناقص کہا گیا ہے) کی یہ صورت بیان کی گئی ہے۔

نوع لایوجب اللجاء والاضطرار وھو الحبس والقید والضرب لایخاف منه التلف۔ (بدائع الصنائع۔ 7/175)

دوسری قسم جس سے جان یا عضو کا خطرہ تو نہ ہو لیکن قید اور غیر مہلک مار کا خطرہ ہو۔

اس کے بعد دونوں کا حکم یہ ذکر کیا گیا ہے۔

"اما النوع الذی ھو مباح فأکل المیتة والدم ولحم الخنزیر وشرب الخمر إذا کان الإکراہ تاماً بأن کان بوعید تلف لا ن ھذہ الاشیاء مما تباح عند الاضطرار .... وقد تحقق الاضطرار بالإکراہ فیباح له التناول .... وإن کان الإکراہ ناقصا لایحل الإقدام علیه۔" (۱۵)

اس تفصیل سے یہ بات سامنے آئی کہ "حرج" اور "مشقہ" کا مفہوم زیادہ وسیع ہے۔ اس کے برخلاف "ضرورہ" بہت ہی محدود اور مخصوص شکل کے حرج (یا مشقت) کا نام ہے (یعنی ان دونوں میں "عام خاص مطلق" کی نسبت ہے نہ کہ "تساوی" کی)

ان سب کی روشنی میں بھی "اضطرار" کی فقہی تعریف قریب قریب وہی ثابت ہوئی، جو اوپر (علامہ حموی وغیرہ کے حوالے سے) بیان کی گئی یعنی ایسی صورت حال جس میں انسانی جان کے ختم ہوجانے کا یقینی خطرہ ہو، یا کسی عضو کے تلف ہوجانے کا یقین ہو۔ اس کا یہ بھی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ محض مرض بڑھ جانے کا خوف یا اس جیسا کوئی اور معمولی عذر حرام اشیاء کے استعمال کیلئے وجہ جواز نہ بن سکے گا۔

انسانی خون کی خرید و فروخت

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن حالتوں میں انسانی خون کے استعمال کی اجازت ہے، کیا ان میں اس کے خون کی خرید و فروخت بھی جائز ہے؟ اس کا جواب ذیل میں دیا جارہا ہے، یہاں یہ بتانا بے محل نہ ہوگا کہ کسی چیز کا استعمال جائز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا خرید و فروخت کرنا بھی جائز ہو، جیسا کہ اس جزئیہ (مسئلہ) سے معلوم ہوتا ہے۔ (۱۶)

لا یجوز بیع شعر الخنزیر لأنہ نجس العین فلا یجوز بیعہ إھانۃً لہ ویجوز الانتفاع للخرز۔

خنزیر کے بال کا بیچنا جائز نہیں۔ اگرچہ اس کے بال جوتے کے سینے میں۔ بضرورۃ استعمال ہوسکتے ہیں

اور علامہ شامی (جن کی ایک عبارت سے جواز انتفاع اور بیع کے جواز میں تلازم کا گمان ہوتا ہے) نے بھی یہ جزئیہ ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ بھی متعدد جزئیات اس بارے میں ملتے ہیں۔ مثلا

عن الإمام ان الانتفاع بالعذرۃ الخاصۃ جائز .... مع أنہ لایجوز بیعھا۔ (۱۷)

گو، گوبر کا بیچنا جائز نہیں ہے اگرچہ اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے (کھاد وغیرہ کے طور پر)

اس سے بھی یہی مفہوم ہوا کہ "ضرورہ" کے طور پر جن چیزوں کے استعمال کی گنجائش شریعت میں دی گئی ہے، ان کی بیع کا جواز لازمی نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ چیز "ضرورت" کے وقت بغیر قیمت دیئے نہ ملتی ہو تو اضطرار کی حالت میں مضطر کیلئے اس کی قیمت دینا تو جائز ہوگا، مگر لینے والے کیلئے وہ قیمت حلال نہ ہوگی؛ جیسا کہ خنزیر کے بال کے سلسلہ میں فقیہ ابواللیث نے فرمایا ہے۔

فلو لم یوجد الّا بالشراء جاز شراءہ (۱۷)
اگر بغیر قیمت نہ ملے تو خریدنا بھی جائز ہے۔

اور در مختار میں اس پر ایک بہت مفید اور اہم اضافہ ملتا ہے۔

لو لم یوجد بلا ثمن جاز الشراء للضرورۃ وکرہ البیع فلایطیب ثمنہ۔ (۱۸)

اگر بلا قیمت نہ مل سکے تو ضرورۃ خریدنا اور قیمت دینا جائز ہے۔لیکن یہ بیع مکروہ (تحریمی) ہے اس لئے کہ اس کی قیمت غیر طیب ہے یعنی اس کی قیمت کا استعمال فروخت کرنے والے کیلئے ناجائز ہے۔

"اس پر قیاس کرتے ہوئے صورت مسئولہ کا بھی حکم یہی معلوم ہوتا ہے کہ "اضطرار کی حالت میں انسانی خون اور اس جیسی دیگر اشیاء محرمہ کا استعمال تو جائز ہے۔مگر خرید وفروخت جائز نہیں ۔البتہ بوقت ضرورت یہ اشیاء اگر بلا قیمت نہ مل سکیں تو ضرورت مند کے لئے قیمت دے کر بھی ان کا استعمال جائز ہو گا۔مگر قیمت لینا درست نہ ہو گا"۔

اس حکم سے ان بے اعتدالیوں کا بھی ایک حد تک انسداد ہو سکے گا جو خون انسانی کے کاروبار کی شکل میں ہر جگہ پھیلتی جارہی ہیں کہ چند پیسوں کی خاطر۔ غریب اور مفلس لوگ۔ اپنا خون فروخت کرتے وقت بسا اوقات جان تک کو خطرہ میں ڈال دیتے ہیں۔کیونکہ خون کی معتد بہ مقدار کے جسم سے نکل جانے کی وجہ سے بعض افراد سنگین امراض (مثلاً ٹی۔بی) میں مبتلا ہو کر بسا اوقات زندگی سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ اور اوپر یہ بات گزر ہی چکی ہے کہ کسی انسان کا خون لے کر دوسرے کیلئے استعمال کرنا اسی وقت جائز ہو گا جب کہ خون دینے والے کی صحت خطرہ میں پڑ جانے کا گمان نہ ہو ورنہ جائز نہ ہو گا۔ (لأن الضرر لا یُزال بالضرر) یہاں اس مسئلہ کا ذکر کرنا شاید بے محل نہ ہو کہ گر میاں بیوی میں سے کسی ایک نے دوسرے کو اپنا خون دیا ہے تو اس سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ (۱۹)

انسانی اعضاء و اجزاء کے استعمال کی شرعی حیثیت: مذکورہ بالا تفصیلات کے بعد اس پر غور کرنا آسان ہوگیا کہ انسانی خون کے علاوہ دوسرے انسانی اجزاء کا استعمال (کہ جنہیں استعمال کرنا، کانٹ چھانٹ، یعنی عمل جراحی کے بغیر ممکن نہیں) جائز ہے یا نہیں؟ یہاں صرف دو ہی احتمال ہیں (یا ہوسکتے ہیں) ایک یہ کہ کسی زندہ انسان کے اجزاء یا ایک جزو) دوسرے انسان کے جسم میں استعمال کئے جائیں ''دوسرے یہ کہ مردہ کا کوئی عضو یا چند اعضاء کا استعمال کیا جائے۔

زندہ انسان کے کسی عضو کا استعمال پہلی صورت کا یعنی زندہ انسان کے جزو یا اجزاء کا استعمال (خواہ مسلمان کے ہوں یا غیر مسلم کے) اگر اس کے لئے ضرر کا موجب ہو تو ممنوع ہونا ظاہر ہی ہے، کیونکہ ''الضرر لا یزال بالضرر'' (کسی انسان کو ضرر پہنچا کر دوسرے کا ضرر دور نہیں کیا جاسکتا) اور ''الضرر لا یزال بمثلہ'' (کسی ایک ضرر کا ازالہ اس طرح نہ کیا جائے گا کہ اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہو جائے گا) (الاشباہ، صفحہ 123۔124) جیسے مسلم بلکہ بدیہی قواعد سے۔ نیز مساوات بنی آدم کے تقاضہ سے بھی اس کی گنجائش نہیں نکلتی، مزید یہ کہ ان صحیح اور صریح احادیث نبوی کا بھی تقاضہ یہی ہے، جن میں انسانی بال[۲۰] کے استعمال تک کی ممانعت (بلکہ استعمال کرنے والے پر لعنت) فرمائی گئی ہے۔
(لعن اللہ الواصلۃ و المستوصلۃ'' لخ۔ صحیح مسلم، 2/204)

اس حدیث کے بارے میں یہ کہنا۔ کہ اس میں ''صرف تزیین کی غرض سے اجزاء انسانی کے استعمال کی ممانعت کی گئی ہے۔'' تمام فقہاء و شراح حدیث کی تشریحات کو نظر انداز کر کے ہی ممکن ہوسکتا ہے، کیونکہ تمام متقدمین و متاخرین شراح و فقہاء نے (دیگر دلائل کے ساتھ) اس سے بھی اجزاء انسانی کے استعمال کے مطلق ممانعت و حرمت سمجھی۔ یا اخذ کی ہے اس کا ایک قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے شراح حدیث نے تمام اجزاء انسانی سے انتفاع و استعمال کی حرمت کا متفق علیہ ہونا ذکر کیا ہے۔ انسانی اعضاء و اجزاء بشمول بال کے احترام اور ان کے استعمال میں اہانت کا پہلو ہونے کا ہی یہ اثر ہے کہ انسانی تمام اجزاء۔ بشمول بال کے دفن کر دینے کا حکم ہے اور اس پر

سارے ممالک کے فقہاء متفق نظر آتے ہیں، جیسا کہ علامہ نووی وغیرہ کے حدیث زیر بحث۔ کلام سے مستفاد ہوتا ہے۔[21] اگر یہ بھی پیش نظر رہے کہ صحیح مسلم ہی میں اس حدیث "لعن اللہ الواصلہ۔ الخ" کے پس منظر کے طور پر یہ واقعہ ذکر کیا گیا ہے کہ "ایک نئی نویلی دلہن کے بیماری کی وجہ سے بال جھڑ گئے تھے اور اس کی رخصتی ہونے والی تھی، اس موقعہ پر اس کی والدہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بالوں کے ملانے کا حکم دریافت کیا تھا، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کا قابل لعنت ہونا۔ بالفاظ مذکورہ۔ بیان فرمایا تھا" تو اس عمل کی سنگینی اور کسی بھی صورت میں اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ذہن بآسانی منتقل ہوجائے! کیونکہ تمام شادی شدہ عورتوں بالخصوص نئی دلہن کی تزیین شرعاً بھی مطلوب ہے اور عورتوں کے بال ان کی زینت کا بنیادی عنصر ہیں (اسی لئے عورتوں کیلئے سر کے بال کٹانا یا منڈوانا حرام ہے) مگر اس اہم کام کیلئے بھی انسانی بال کے (دوسرے کیلئے) استعمال کی اجازت نہیں دی گئی اور ممانعت کے لئے ممانعت کے عام الفاظ استعمال کرنے کے بجائے لفظ "لعنت" کا اختیار فرمانا (جس میں آخری درجہ کے قابلِ نفرت کام پر وعید ہوتی ہے) خود اس کی سنگینی کا پتہ دے رہا ہے۔

اگر ممانعت عام نہ ہوتی بلکہ صرف تزیین جیسے اسباب ہی میں منحصر ہوتی تو ایسی شدید وعید کی ضرورت نہ تھی، اور ایک سب سے قوی دلیل، اجزاء انسانی کے مطلق استعمال کی حرمت پر امت کا اجماع و اتفاق ہے (جس کا ذکر نوویؒ نے بھی کیا ہے) جس کے بعد پھر کسی دلیل کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔

انسانی اجزاء کا علیحدہ کرنا ممنوع

انسانی اجزاء و اعضاء کے کسی دوسرے کے استعمال میں لانے کی ممانعت کی ایک اہم وجہ اجزاء انسانی کی قطع و برید اور انکا۔ خود اس انسان کی ضرورت کے علاوہ کسی اور غرض سے۔ علیحدہ کرنا بھی ہے، جسے شرعی اصطلاح میں "مثلہ" کہا جاتا ہے۔ اس بات

کی تصریح کہ یہ عمل "مثلہ" ہے آگے ابن قدامہ کے کلام میں بھی آرہی ہے۔

ظاہر ہے کہ دوسرے کے جسم میں لگانا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ وہ پہلے۔ کسی انسان کے جسم سے۔ علیحدہ کیا جائے، جسم کا کوئی حصہ علیحدہ کرنے یعنی "مثلہ" کی ممانعت متفق علیہ ہے اور یہ ممانعت احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، مثلاً بخاری شریف میں ہے:۔

قال قتادة بلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك (وقعة عكل و عرينة) كان يحث على الصدقه وينهى عن المثلة[٢٢]۔ حضرت قتادہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ....صدقہ کی ترغیب دیتے اور "مثلہ" سے منع کرتے تھے۔

"مثلہ" پہلے مشروع تھا اب منسوخ ہوگیا جیسا کہ شرح مسلم میں ہے: المثلہ........"وھو منسوخ" (57/2) (صحیح مسلم کی حدیث "لا تمثلوا" سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے)

"مثلہ" کی تعریف: مثلہ کسے کہتے ہیں؟ اس بارے میں علماء کے اقوال حسب ذیل ہیں:۔

شارح بخاری علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

يقال مثلت بالحيوان ......إذا قطعت أطرافه وشوهت به ومثلت بالقتيل اذا جدعت أنفه أذنه۔ او مذاكيره وشيئاً من أطرافه[٢٣] (کسی انسان یا جاندار کے ناک، کان اعضائے تناسل یا کوئی بھی ظاہری حصہ (اطراف۔ مثلاً ہاتھ پیر) کاٹ ڈالنا۔

(مثلہ کی تقریباً یہی تعریف حاشیۂ بخاری پر قسطلانی کے حوالہ سے بھی نقل کی گئی ہے)

امام سیوطی فرماتے ہیں:۔ إنما المثلة قطع عضو و نحوه[٢٤] یعنی مثلہ نام ہے کسی عضو یا اس جیسے کسی اور (حصہ) کے کاٹنے کا۔ یہاں یہ بتانے کی ضرورت تو نہیں معلوم ہوتی کہ انسان کی خود اپنی ضرورت سے اعضاء کی قطع و برید۔ اور اسی کے کسی حصہ کو اسی جسم میں شامل کردینا جس سے علیحدہ کیا گیا ہے۔ شرعاً جائز ہے۔ (تفصیل آگے آرہی ہے) مگر دوسرے کیلئے قطع و برید یا دوسرے کے جسم میں لگانا جمہورِ امت کے نزدیک جائز نہیں۔

انسان اعضاء کا مالک نہیں یہاں یہ وضاحت بھی شاید بے محل نہ ہو کہ انسان اپنے جسم و جان کا مالک نہیں ہے، امین ہے، اس لئے مالک کی اجازت کے بغیر اس میں تصرف کرنا خیانت ہوگا، مالک اللہ تعالی ہے مزید برآں یہ کہ جن فقہاء نے حالت اضطرار میں اشیاء محرمہ کا استعمال جائز بتایا ہے، انہوں نے بھی بحالت اضطرار انسانی جسم اور اعضاء کے کھانے اور استعمال کو حرام بتایا ہے۔ چاہے کوئی شخص اپنے کسی عضو کے استعمال کرنے کی اجازت دیدے۔ (۲۵)

وإن قال له آخر اقطع يدي وكلها لا يحلّ لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار۔ (۲۶)

اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ لے، کھالے، تو بھی کھانا حلال نہ ہوگا کیونکہ اضطرار کی حالت میں بھی انسانی گوشت حلال نہیں ہوتا۔

اور "الاشباہ والنظائر" میں یوں ہے:۔

" لا يأكل المضطر طعام مضطر آخر ولا شيئا من بدنه۔ (۲۷)

(کوئی مضطر دوسرے مضطر کا نہ کھانا کھاسکتا ہے نہ اس کے بدن کا کوئی حصہ۔)

اسی بناپر "مکرہ" کو اکراہ تام کی صورت میں بھی اس کی اجازت نہیں کہ وہ اپنی جان بچانے کے لئے بھی کسی دوسرے شخص کا عضو کاٹ ڈالے، چاہے وہ شخص اس کی اجازت ہی کیوں نہ دیدے، جیسا کہ بدائع الصنائع میں ہے:۔

"أمّا النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصا أو تاما.......... وكذا قطع عضو من أعضاءه .... ولو أذن له المكره عليه .... فقال للمكره افعل لا يباح له أن يفعل لأن هذا مما لا يباح بالإباحة " (بدائع ۷، 177)

"کسی مسلمان کا قتل ناحق، اکراہ تام کی وجہ سے بھی جائز نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی عضو کاٹنا ہی جائز ہے اگرچہ وہ۔ مسلمان۔ اپنے قتل یا عضو کٹنے کی اجازت ہی کیوں نہ دیدے"

اس بارے میں تقریباً یہی حکم۔ اور ایسی ہی تفصیلات۔ دیگر مسالک کے علماء بھی بیان کرتے نظر آتے ہیں، مثلاً فقہ حنبلی کی مشہور و مستند کتاب "المغنی" میں ہے:۔

"....... ان يكره رجلا على قتل آخر فيقتله فيجب القصاص على المكرِه والمكرَه جميعا.......... ولنا على وجوبه على المكره انه قتله عمدا ظلما لاستبقاء نفسه فاشبه ما لو قتله فى المخمصة ليأكله .... ولذلك أثم بقتله وحرم عليه وإنما قتله عند الإكراه ظناً منه ان فى قتله نجاة فى نفسه وخلاصة من شرّ المكره فاشبه القاتل فى المخمصة لياكله ۔ " (۲۸)

اس عبارت کا خلاصہ مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی ایسے شخص نے کسی کو قتل کر دیا جس پر قتل کرنے کیلئے جبر کیا گیا تھا تو دونوں۔ مکرہ و مکرہ۔ قصاصا قتل کئے جائیں گے جیسا کہ وہ شخص قتل کیا جائے گا جس نے کسی کو اس لئے قتل کیا کہ اس کا گوشت کھا کر اپنی جان بچائے۔

اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ یہ ملتا ہے:

فان لم يجد المضطر شيئا لم يبح له اكل بعض اعضائه .... وان لم يجد الا آدمى محقون الدم لم يبح له قتله اجماعا ولا اتلاف عضو منه مسلما كا او كافرا لانه مثله فلا يجوز ان يبقى نفسه باتلافه وهذا للخلاف فيه .... وان وجد معصوما ميتا لم يبح اكله ".......... (۲۹)

اگر مضطر (ایسا شخص جو بھوک کی وجہ سے مرنے کے قریب ہو) کو کھانے کے لئے کوئی چیز نہ ملے تو اسے اپنا عضو کھانا بھی جائز نہیں اور نہ کسی انسان (محفوظ الدم) کا قتل کرنا جائز ہے اور نہ اس کے کسی عضو کا تلف کرنا، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔ کیونکہ یہ عمل مثلہ ہے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا (یا اپنا) اتلاف جائز نہیں ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ " معجم فقہ ابن حزم الظاہری سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ "اکل المحرمات و شربها حاشا لحوم بنی آدم (عند الضرورة حلال)" (جلد ۲ ص ۵۱۷) (انسان کے علاوہ ہر حرام چیز کا استعمال اضطرار کی حالت میں جائز ہے)۔

ان مختلف المسالک معتبر فقہاء و علماء کی عبارتوں اور صراحتوں سے بلا شک و شبہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے کسی عضو کا استعمال جان بچانے کیلئے بھی جائز نہیں اور یہ بھی پتہ چلا کہ انسانی جسم کے کسی حصہ کا الگ کرنا مثلہ ہے جس کی ممانعت منصوص ہے۔

اعضاء کی پیوند کاری جائز سمجھنے والوں کے کچھ دلائل کا جائزہ

اعضاء کی پیوند کاری جائز سمجھنے والوں میں سے بعض علماء نے اس مسئلہ شرعی کا سہارا لیا ہے کہ "انسان خود اپنا علیحدہ شدہ جزء۔ مجبوری کی مخصوص حالت میں۔ استعمال کر سکتا ہے" مگر اس مسئلہ سے استدلال درست نہیں، کیونکہ اپنے اعضاء و اجزاء کا استعمال خود کرنا تو فی الجملہ۔ کسی نہ کسی درجہ میں۔ مقصد خلقت کے مطابق ہے اور خود استعمال کرنے میں انسان کی توہین کا پہلو بھی نہیں ہے جیسا کہ امام ابو یوسف نے فرمایا "ولا اهانة فی استعمال جزء نفسه"[30] البتہ دوسرے کے استعمال میں توہین بھی ہے اور مقصدِ خلقت کے منافی بھی، یہ بات بھی امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے۔[31]

بعض علماء نے مردہ عورت کے بطن سے زندہ بچہ نکالنے کے جواز پر پیوند کاری کی غرض سے کئے جانے والے آپریشن کو قیاس کیا ہے مگر یہ قیاس بھی درست نہیں کیونکہ پیٹ میں بچہ، ماں کا جزء ہوتا ہے اور ماں کا پیٹ اس وقت تک بچہ کی پرورش گاہ ہے جب تک بچہ کو اس کی ضرورت ہوتی ہے اس کے بعد تو وہ خود نکل آتا یا نکالا جاتا ہے، اس لئے مردہ ماں کے بطن سے نکالنا بھی ایک فطری تقاضہ کا پورا کرنا ہوا اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ بچہ کے مردہ ماں کے پیٹ سے نکلنے میں اس کی زندگی کا بچنا یقینی ہے (یا ظنی) بخلاف کسی کے عضو کے دوسرے کے جسم میں لگنے سے زندگی کا بچنا موہوم ہے (اس لئے یہ "قیاس مع الفارق" ہوا) یہ بھی معلوم حقیقت ہے کہ اپنے کسی عضو کے نفع کیلئے آپریشن کرانا بالکل جائز ہے (بخلاف غیر کیلئے) بچہ جب تک پیٹ میں رہتا ہے بمنزل عضو کے ہوتا ہے، اور رہا یہ مسئلہ کہ "کوئی شخص اگر دوسرے کا سونا نگل گیا ہو (اس کے بعد زندہ ہو یا مر گیا ہو) تو آپریشن کے ذریعہ سے سونا نکالا جائے گا"[32] اس میں سونا نگلنے والے نے ظلم و تعدی کے ذریعہ اپنی عزت و حرمت خود ہی ختم کرلی تھی (جس طرح چوری کرنے سے ہاتھ کی حرمت ختم ہو جاتی

ہے) اور دوسرے کا حق متعلق ہوگیا تھا۔ لیکن پیوند کاری میں کسی کا حق کہاں متعلق ہوتا ہے؟ اور جس کا عضو استعمال کیا جانا متوقع ہے اس نے کونسا ظلم کب کیا تھا؟ اور اس کی حرمت و عزت ختم کہاں ہوئی تھی؟ اس لئے زیر بحث مسئلہ میں۔ اس پر قیاس کر کے جواز کی گنجائش نہیں نکل سکتی۔

بعض حضرات نے امام شافعی کی طرف منسوب اس رائے سے بھی۔ پیوند کاری کے جواز پر استدلال کیا ہے کہ ان کے نزدیک مضطر کیلئے مردہ انسان کا گوشت کھانا شرعاً جائز ہے " لیکن اس سے بھی زیر بحث موضوع پر استدلال کرنا بچند وجوہ درست نہیں معلوم ہوتا، اول یہ کہ گوشت کھانے سے جان کا بچنا یقینی۔ یا قریب قریب یقینی (ظنی) ہوتا ہے مگر اعضاء کی پیوند کاری سے مریض کے زندہ رہنے کا نہ صرف یقین نہیں ہوتا بلکہ ظن (غالب گمان) بھی نہیں ہوتا چنانچہ اعضاء لگوانے والے بہت سے مریض جلد ہی مرتے دیکھے گئے ہیں، البتہ ہلکی سی امید (جسے فقہی اصطلاح میں " وہم " کہتے ہیں) اس بات کی ہوتی ہے کہ مریض زندہ رہ سکے ظاہر ہے کہ " وہم " کی بنیاد پر کوئی حرام حلال نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں امام شافعی کے نزدیک صرف مباح الدم کا گوشت مضطر کے لئے کھانا جائز ہے یعنی اس شخص کا گوشت جس کا قتل کرنا شرعاً مطلوب یا جائز ہو۔ (۳۳) یہ تفصیل جان لینے کے بعد اس قول کو زیر بحث مسئلہ کیلئے جواز کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، اور اگر اس بنیاد پر جواز کا فیصلہ کرلیا گیا تو۔ آج کے حالات میں۔ اس پر عمل ناممکن ہوگا، مزید یہ کہ امام شافعی کے نزدیک کسی ناپاک چیز یا انسانی عضو کا خواہ وہ زندہ کا ہو یا مردہ کا۔ دوسرے انسان کے جسم میں لگانا قطعاً جائز نہیں جیسا کہ ان کی شہرہ آفاق کتاب " الام " سے معلوم ہوتا ہے، امامؒ فرماتے ہیں:۔

ء اذا کسر للمرأة عظم نطار فلا یجوز أن ترقعوا إلا بعظم ما یؤکل لحمه ذکیا وکذلک ء ان سقطت منه صارت میتةً فلا یجوز أن یعید ھا بعد ما بانت فلا یعید من شئی غیر من ذکی یؤکل لحمه وإن رقع عظمه بعظم میتةٍ أو ذکی لا یؤکل لحمه أو عظم إنسان فھو کالمیتة فعلیه قلعه وإعادة کل صلوة صلاھا وھو علیه وإن لم یقلعه أجبره السلطان علی قلعه (ام ۳)

کسی عورت (کے جسم کی) ہڈی ٹوٹ کر الگ ہوگئی تو اب اس کو دوبارہ اس کے جسم میں

فٹ کرنا جائز نہیں اسی طرح ٹوٹے ہوئے دانت کا دوبارہ لگانا بھی (جائز نہیں) ہاں مذبوح حلال جانور کی ہڈی لگائی جا سکتی ہے کیونکہ الگ ہوئی ہڈی اور دانت مردار کے حکم میں ہے لہذا ان کا دوبارہ اپنی جگہ لوٹانا جائز نہیں اگر مردار کی ہڈی یا کسی انسان کی ہڈی جسم میں لگائی گئی تو اس کا اکھاڑنا شرعاً ضروری ہے اور ان تمام نمازوں کا دوبارہ پڑھنا بھی ضروری ہوگا جو اس ہڈی کے ساتھ پڑھی گئیں، اگر وہ ہڈی چھڑانے پر باسانی آمادہ نہ ہو تو حکومت زبردستی چھڑوائے گی۔

فقہ شافعی کی ایک اور مشہور اور مستند کتاب "شرح المہذب" میں امام شافعی کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے:۔

مداواة الجرح بدواء نجس وخياطته بخيط نجس كالوصل بعظم نجس فيجب النزع حيث يجب نزع العظم............ وكذا لو فتح موضعا من بدنه وطرح فيه دما أو نجاسة أخرى (أى وجب فتحه وإخراجه وإن اكتسى العظم لحما۔) (٣٥)

ناپاک دوا سے کسی زخم کا علاج ہوا، یا ناپاک ڈورے سے زخم کی سلائی ہوئی تو وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ناپاک ہڈی جسم میں پیوست کر دی گئی ہو، اس کا چھڑانا واجب ہے خواہ ہڈی پر گوشت بھی آگیا ہو، اسی طرح ناپاک خون زخم کے اندر ڈالا گیا ہو یا کوئی اور نجاست، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ اگر ایک طرف مضطر کے لئے انسانی گوشت کھانے کے۔ امام شافعی کے قول کے مطابق۔ جواز سے پیوند کاری کا جواز ثابت کیا گیا، لیکن دوسری طرف کسی انسانی جزو کی پیوند کاری کے نتیجہ میں ناپاک جزو کے لگائے رکھنے کی۔ امام شافعی کے نزدیک۔ حرمت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اس طرز عمل سے "تلفيق بين المذهبين" جیسی غلطی کا ارتکاب لازم آرہا ہے۔ جس کی ممانعت تقریباً متفق علیہ ہے (٣٦)

ان تصریحات و تفصیلات کی روشنی میں فقہ شافعی کی رو سے بھی اعضاء کی پیوند کاری جائز نہیں قرار دی جا سکتی۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی بے محل نہ ہوگا کہ فقہ حنفی میں یہ صراحت ملتی ہے کہ کسی زندہ جاندار کا کوئی جزو یا عضو الگ کر دیا جائے تو وہ جزو ناپاک اور مردار کے حکم میں ہوتا ہے یہ

مسئلہ حدیث شریف میں بھی صراحۃ مذکور ہے، مسند احمد، ترمذی و ابوداؤد کے حوالہ سے مناوی نے " کنوز الحقائق " میں حدیث کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں " ما ابین عن الحی فھو میت (۳۶) " اور " میتۃ " کا نجس یعنی ناپاک ہونا مسلم ہے۔ بنا بریں اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا کوئی عضو یا جزو اپنے جسم میں لگواتا ہے تو وہ مستقل طور پر ناپاک چیز کو اپنے ساتھ لئے رہتا ہے، ظاہر ہے کہ نماز کی حالت میں بھی وہ ناپاک چیز جدا نہ ہوگی تو نماز درست نہ ہوگی، البتہ جس جسم سے وہ حصہ علیحدہ ہوا ہے پھر اسی جسم میں دوبارہ لگا دیا جائے تو صرف اس کیلئے وہ پاک ہوتا ہے جیسا کہ معتبر کتب فقہ میں بصراحت مذکور ہے مثلاً فقہ حنفی کی مشہور کتاب در مختار میں ہے " العضو یعنی الجزء المنفصل من الحی کمیتۃ إلا فی حق صاحبہ فطاھر وإن کثر " (۳۸)

برصغیر کے دینی اداروں اور علماء کا موقف: مذکورہ بالا بحث و تفصیل کے بعد اس نتیجہ تک پہنچنا مشکل نہیں رہ جاتا کہ انسان کے جسم میں دوسرے انسان کے کسی جزء۔ یا عضو۔ کا لگانا شرعاً درست نہیں۔ اور اس پر برصغیر کے ممتاز اور قابل ذکر تقریباً تمام علماء و فقہاء کا اتفاق نظر آتا ہے۔ اس حقیقت کا اس جائزہ سے بھی پتہ چلتا ہے جو رسالہ " بحث و نظر " کے شمارہ۔ 4۔ (جنوری تا مارچ 1989) میں شائع شدہ ایک مفصل اور فاضلانہ مضمون میں ایک نوجوان ہونہار فاضل مولوی سید عبید اللہ بستوی سلمہ (مفتی جامعہ اسلامیہ ہتھورا، باندہ) نے لیا ہے، اس شمارہ کے صفحہ 34 پر مانعین جواز میں سے بعض اہم شخصیات " کا عنوان دے کر مضمون نگار نے (35 پر) برصغیر کے تقریباً تمام ممتاز علماء کے نام دیدیئے ہیں، جن میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (سابق) مفتی اعظم پاکستان وصدر مفتی دار العلوم دیوبند) حضرت مولانا محمد یوسف بنوری (عظیم محقق و محدث و بانی جامعہ اسلامیہ نیوٹاؤن، کراچی) مفتی ولی حسن ٹونکی، (سابق مفتی اعظم پاکستان) جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی (خلف الرشید مفتی محمد شفیع و عظیم محقق و مصنف و جسٹس پاکستان) مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی (مفتی اعظم دار العلوم دیوبند) مولانا مفتی نظام الدین صاحب (حال صدر مفتی دار العلوم دیوبند) مولانا مفتی

رشید احمد صاحب (صاحب احسن الفتاوی) شامل ہیں، علاوہ ازیں بر صغیر کے تمام موقر مدارس اور اداروں کے دار الافتاء۔ بشمول دار العلوم دیوبند، مظاہر علوم سہارنپور، دار العلوم ندوۃ العلماء اور امارات شرعیہ بہار۔ انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے عدم جواز کے ہی فتوے صادر کرتے آرہے ہیں۔

کچھ اور قابل لحاظ امور فقہاء کے یہاں ایک مسلم اصل یہ ہے کہ ”حرمت و حلت“ دونوں کا امکان جس مسئلہ میں ہو وہاں حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی، یہ اصل حدیث صحیح سے بھی ثابت ہے، تفصیل کیلئے دیکھئے ڈاکٹر مولوی علی احمد ندوی کی محققانہ تصنیف ”القواعد الفقھیہ“ کا باب ”ما اجتمع محرم و مبیح الاغلب المحرم“ (۳۹) نیز راقم کا مقالہ شائع شدہ ”بحث و نظر“ (۴۰) اور یہی بات حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے حسب ذیل کلام سے بھی مستفاد ہوتی ہے۔

قد یتعارض فی المسألۃ وجھان وجہ اباحۃ و وجہ تحریم .... فلا یصفو ما بین العبد وبین اللہ الا بترکہ (۴۱)

بعض مرتبہ ایک مسئلہ میں دونوں پہلو۔ اباحت و حرمت کے نکلتے ہیں، ایسی صورت میں اس کے ترک (حرمت کا پہلو راجح سمجھنے) سے ہی حق بندگی ادا ہوگا۔

یہاں ایک اور اہم بات کی طرف متوجہ کرنا بھی ضروری ہے وہ یہ کہ بعض حضرات۔ کسی مسئلہ میں ایک خاص نقطہ نظر کی تائید کرتے ہوئے معروف علماء۔ یا غیر معروف علماء۔ کے شاذ اقوال کا سہارا لے کر بھی اپنے نقطہ نظر میں وزن پیدا کرنے کی کوششیں کرتے ہیں بلکہ بسا اوقات اس بارے میں ایسے جزئیات تک بطور سند۔ نقل کرنے میں باک محسوس نہیں کرتے جن کی رکاکت، طبع سلیم پر بار ہونی چاہیئے (۴۲) (شاید ایسے ہی جزئیات فقہ و فقہاء کے بارے میں بدگمانی بلکہ بدزبانی تک کی راہ کھولنے کا سبب بنے ہیں) حالانکہ ایسے شاذ اقوال سے استدلال کرتے وقت مشہور جلیل القدر عالم حضرت سلیمان التیمی۔ (جنہیں ”الجۃ العابد“ کہا گیا ہے) کا یہ قول پیش نظر رہنا چاہیئے ”لو أخذت برخصۃ کل عالم اجتمع فیک الشر کلہ“ (۴۳) (اگر ہر عالم کی رخصتیں ہی رخصتیں زندگی کیلئے راہنما بنالی جائیں تو

تمام تر شرہی شر اکٹھا ہو جائے) قاضی اسماعیلؒ نے فرمایا تھا خلیفہ معتضد کو نصیحت کرتے ہوئے: ما من عالم إلا وله زلة و من جمع زلل علماء ثم اخذ بها ذهب دينه "(ارشاد الفحول" للشوکانی صفحہ 271)(یعنی ہر عالم سے کوئی نہ کوئی (ایسا قول منقول ہے جس میں) لغزش سرزد ہوتی ہے جس نے اس طرح کی لغزشیں جمع کر کے عمل کیا بے دین ہوگیا۔

اور سنن بیہقی میں امام اوزاعیؒ کا یہ قول منقول ہے: من اخذ بنوادر الاسلام خرج عن الاسلام "(ایضا) جس نے اسلام کے نادر احکام کو لے لیا (یعنی ان کو عمل کی بنیاد بنایا) تو خطرہ ہے اس کے اسلام ہی سے خارج ہو جانے کا"۔

علاوہ ازیں یہ کہ امت مسلمہ نے کسی بڑے سے بڑے عالم (حتی کہ کبار صحابہؓ) کے بھی تفردات کو قابل عمل نہیں قرار دیا، امت مسلمہ کا یہ طرز اللہ کیطرف سے دین کی صحت و بقاء کے انتظامات میں سے ایک انتظام ہے تاریخ کا مطالعہ بتاتا ہے کہ ہر زمانہ کے متجددین (بلکہ ہوا پرستوں تک) نے یہی طرز (اقوال نادرہ سے استدلال) اختیار کر کے ہر ناشدنی کو شدنی، اور ہر ناگفتنی کو گفتنی بنادینے کی کوشش کی ہے۔ مزید برآں یہ کہ یہ طرز عمل، کہ تائید میں جانے والا ضعیف سے ضعیف تر قول یا ضعیف اور منکر حدیث بھی قابل لحاظ۔ بلکہ لائق استدلال۔ ٹھہرے اور وہ اقوال واحادیث (خواہ وہ صحیح یا حسن درجہ کی ہوں) جن سے اپنے نقطہ نظر کی تائید نہ نکلتی ہو، لائق نقد بلکہ ناقابل اعتنا۔ قرار پائیں۔ علمی و تحقیقی انداز کہلانے کا مستحق نہیں، یہاں یہ ذکر کر دینا شاید بے محل نہ ہو کہ ضعیف اقوال و آراء سے استدلال کی ممانعت ہر اس کتاب میں ملتی ہے جس میں فتوے و قضاء کے اصول بتائے گئے ہیں، بحمد اللہ اس موضوع پر متعدد اہم کتابیں مستند فقہاء کی دستیاب ہیں، انہی اصول کی پابندی، واحد ذریعہ ہے امت کو ہر گرے پڑے قول سے استدلال کے مضرت خیز نتائج سے۔ بچانے کا، ورنہ شریعت کی پیروی کے بجائے خواہش نفس کی بندگی میں مبتلا ہو جانا یا کر دینا بڑا آسان ہے، ہم یہاں اس بارے میں علامہ ابن عابدین شامی جیسے محقق وفقیہ کی شہرہ آفاق کتاب "رسم المفتی" کا مختصر اقتباس پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، موصوف فرماتے ہیں۔

"إن الحكم والفتيا بما هو مرجوح خلاف الإجماع وإن المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم .... وإن من يكتفي بأن يكون فتواه أو عمله موافقا لقول أو وجه في المسئلة ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح فقد جهل و خرق الإجماع" (۴۴)

مطلب یہ ہے کہ : فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے کیلئے مرجوح قول کو اختیار کرنا خلاف اجماع ہے کیونکہ مرجوح قول کی حیثیت معدوم و منسوخ کی سی ہوتی ہے اور جس نے اپنے فتوے یا فیصلے کے لئے ایسے قول کو بنیاد بنایا جو راجح نہیں ہے تو اس نے جہالت کا ثبوت دیا اور اجماع شکنی کی۔

ایک دلچسپ واقعہ یہاں یہ بتادینا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ "اسلامی فقہ اکیڈمی" کے پہلے سیمینار (منعقدہ ہمدرد نگر دہلی) میں اس مسئلہ پر (اعضاء کی پیوند کاری پر) بحث ہوئی تو شرکاء کی اکثریت کا رجحان عدم جواز کی طرف تھا چنانچہ اس سیمینار کی مطبوعہ روئیداد "بحث و نظر کے پہلے "فقہی سیمینار نمبر" سے اندازہ کیا جاسکتا ہے مثلاً اس (شمارہ۔ 6) میں "تحریری آراء" کے زیر عنوان دار العلوم دیوبند کے مفتی حضرت مولانا نظام الدین کی رائے (۴۵) ("ب" کے تحت) یہ لکھی ہے: "ایک انسان کے کسی عضو کی پیوند کاری دوسرے انسان میں قطعاً درست نہیں۔ (ص۔222) یہی رائے اس عنوان کے تحت اور بھی متعدد علماء کی ذکر کی گئی ہے۔ اور اسی شمارہ میں عنوان "مذاکرہ فقہیہ" کے تحت جو آراء ذکر کی گئی ہیں ان کے جائزہ سے بھی اکثر شرکاء کی یہی رائے معلوم ہوتی ہے، اسی ذیل میں صفحہ 245 پر یکجا سات آٹھ ان علماء کے نام ذکر کئے گئے ہیں جن کی رائے عدم جواز کی ہے ان میں سے بعض کے مدلل و مفصل علمی مقالات بھی۔ اسی خاص نمبر میں۔ شائع ہوئے ہیں (جن کے اندر عدم جواز ہی۔ مدلل طور پر ثابت کیا گیا ہے) مگر حیرت کی بات یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ پر "فقہی اکیڈمی" نے۔ قرار داد اس سیمینار میں منظور نہیں کی بلکہ اس سے لگے سیمینار میں ایک ایسی قرار داد۔ بڑی حکمت عملی سے۔ منظور کرائی گئی جس میں بظاہر اکثر شرکاء کی طرف سے۔ قیود و شرائط کے ساتھ پیوند کاری کے جواز کا رجحان ظاہر کیا گیا ہے۔ (قرار داد کا مجموعی رخ۔ جواز کا ہی ہے) مزید حیرت کی

بات یہ ہے کہ اس قرارداد "(جواز) کی تائید کرنے والوں میں متعدد اسماء ان حضرات کے بھی شامل ہیں جنھوں نے پہلے سیمینار میں نہایت شد و مد کے ساتھ عدم جواز کے حق میں نہ صرف رائے دی تھی بلکہ ان میں سے بعض نے نہایت مدلل و محققانہ مقالات بھی پیش کئے تھے، فیاللعجب! راقم نے ایسے ہی ایک محترم عالم سے کہ جنھوں نے پہلے پرزور مخالفت کی تھی بعد میں ان کا نام مجوزین میں آیا۔ سبب دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ "میں نے مخالفت پیوند کاری کی، کی تھی" اس جواب لا جواب" کے بعد راقم کو ان سے یہ دریافت کرنے کی ہمت نہیں ہوئی کہ اب جس مسئلہ کی آپ نے تائید کی ہے، اس میں پیوند کاری کا جواز نہیں تو اور کیا ہے؟

مردہ انسان کے کسی جز کا استعمال

زندہ انسان کے کسی عضو کے استعمال کی گنجائش نہ [۴۶] ہونا تو مذکورہ بالا عبارت اور اصول کی روشنی میں واضح ہو جاتا ہے، اب بس یہ سوال رہ جاتا ہے کہ مردہ انسان کے کسی عضو کے استعمال کا حکم کیا ہونا چاہیئے؟ اس کا جواب بھی ان ہی مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں معلوم کرلینا آسان ہے، اس طور پر کہ "احترام انسانیت [۴۷]" کا اصول زندہ و مردہ دونوں کے بارے میں یکساں ہے۔ جو متعدد احادیث سے بھی مستفاد ہوتا ہے۔ مثلاً:

أَذَى الْمُؤْمِنِ فِي مَوْتِهِ كَأَذَاهُ فِي حَيَاتِهِ (ابن ابی شیبہ)

مومن کے مرنے کے بعد اذیت پہنچانا گناہ اور شرعاً جرم ہونے کے لحاظ سے ایسا ہی ہے جیسا کہ زندگی میں پہنچانا۔

اور۔ ۔

۔ ۔ ۔ "كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا" (ابو داؤد [۴۸]۔ موطا امام مالک و مشکوٰۃ۔ بحوالہ مسند احمد و ابن ماجہ)

(جرم و گناہ میں) مردہ انسان کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے (شرعاً) کسی زندہ انسان کی ہڈی توڑنا۔

چنانچہ علمائے امت نے ان احادیث سے اور ان کے علاوہ اس مفہوم کی دیگر احادیث سے یہی

سمجھا بھی ہے مثلاً امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا ہے۔

حاصله أن عظم الميّت لهٗ حرمة مثل حرمة عظم الحيّ .... فكان كاسره فى انتهاك الحرمة ككاسر عظم الحى...............

میت کی ہڈیوں (وغیرہ) کا احترام ایسا ہی ہے جیسا کہ زندہ کا، اس لئے کہ مردہ انسان کی ہڈی توڑنے والا ایسا ہی مجرم ہے جیسا کہ زندہ کی ہڈی توڑنے والا۔

اور مشہور مالکی فقیہ علامہ باجیؒ لکھتے ہیں۔

"يريد أن له من الحرمة فى حال موته مثل ماله منها حال حياته وأن كسر عظامه فى حال موته يحرم كما يحرم كسر ها حال حياته"

(مطلب یہ ہے کہ مرنے کے بعد بھی انسانی اعضاء کی شکست وریخت کا وہی حکم رہتا ہے جو زندگی میں تھا)

اور مشہور شارح مؤطا علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں۔

...... لاتفاق على حرمة فعل ذلك به فى الحياة والممات۔ (۴۹)

زندہ اور مردہ دونوں کی حرمت (یعنی اعضاء کی شکست وریخت کی حرمت پر اور ان کا احترام ملحوظ رکھنے) پر پوری امت کا اتفاق ہے۔

ان نصوص واقوال سے انسانی اعضاء کی قطع وبرید اور کسر وانکسار کی ممانعت مطلقاً ثابت ہوتی ہے چاہے اس عمل کے پیچھے کوئی بھی جذبہ یا مصلحت کار فرما ہو ("العبرۃ لعموم المعانی" کا بھی یہی تقاضہ ہے)

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریاؒ نے "اوجز" میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے مزید تفصیل کے طالب اس کا مطالعہ کریں،

زندہ یا مردہ انسان کے اعضاء کے استعمال سے۔ شرعی حکم کی خلاف ورزی کے علاوہ جو دنیاوی خرابیاں اور ہولناک شکلیں سامنے آنے لگی ہیں ان کی کچھ تفصیل اگلی سطروں میں پیش کی جارہی ہے۔

اعضائے انسانی کے استعمال کی اجازت سے پیدا ہونے والے خطرات اور ہولناک واقعات

ذیل میں چند واقعات۔ معتبر ذرائع ابلاغ سے لیکر ذکر کئے جارہے ہیں جن سے اندازہ کیا جاسکے گا کہ انسانی اعضاء کے استعمال کی اجازت کے کتنے خطرناک نتائج سامنے آچکے ہیں اور آئندہ آسکتے ہیں۔

بچوں کو قتل کر کے ان کے گردے فروخت کرنے کا دھندا

واشنگٹن۔ یکم فروری۔ برازیل میں۔ بچوں کو اغواء کر کے میکسیکو اور تھائی لینڈ میں اس طرح قتل کیا جاتا ہے کہ ان کے اہم اجزاء محفوظ رہیں ۔اس کے بعد ان اجزاء کو تھائی لینڈ اور اٹلی کے اسپتالوں میں سپلائی کر دیا جاتا ہے ۔ یہ انکشاف۔ بچوں کی بہبود کے لئے چندہ جمع کرنے والی ایک عیسائی تنظیم "ورلڈ ویژن " نے کیا ہے۔

تنظیم کے ترجمان " بلک " نے اپنے تازہ ترین شمارہ میں دعوا کیا ہے کہ اس طرح قتل کئے جانے والے ایک بچہ کا گردہ 40 ہزار ڈالر میں اور اس کی ہڈیاں یا پھیپھڑے ایک لاکھ ڈالر میں فروخت ہوتے ہیں " بلک " نے بتایا کہ اس طرح قتل کئے جانے والے برازیلی بچے کی مجموعی قیمت دس لاکھ ڈالر ہے (۵۰)

بھارت میں انسانی اعضاء منافع بخش کاروبار بن گیا ہے:

چنڈی گڈھ 30 / نومبر۔ ایک اطلاع کے مطابق بھارت میں انسانی اعضاء کی بکری ایک منافع بخش کاروبار بن گیا ہے، امیر لوگ ایجنٹوں کے ذریعہ جن میں ڈاکٹر وغیرہ بھی شامل ہوتے ہیں کے ساتھ ساز باز کر کے غریب لوگوں کے جسموں کے اعضاء خرید لیتے ہیں۔ (۵۱) دہلی میں گردوں کی خرید و فروخت باقاعدہ کاروباری شکل اختیار کر چکی ہے (قومی آواز لکھنؤ۔ 93-5-17)

اعضاء کی پیوند کاری کیلئے بچوں کی فروخت: نئی دہلی۔ 6/ مئی امریکی سفارت خانہ نے کیوبا کی خبر رساں ایجنسی کی (اس خبر کی واضح تردید کی ہے[۵۲]) جس میں یہ الزام لگایا گیا تھا کہ اعضاء کی پیوند کاری کے مقصد سے لاطینی امریکا کے ملکوں کے بچے امریکا میں فروخت کئے جاتے ہیں۔

سفارت خانہ کے ایک بیان میں بتایا گیا ہے کہ یہ الزام بھونڈا ہے مزید یہ کہ امریکا میں انسانی اعضاء کا عطیہ بہت احتیاط کے ساتھ اور قانون کے مطابق ہی ہوسکتا ہے۔ امریکی کانگریس نے اس سلسلہ میں جو قانون 1984ء میں منظور کیا ہے اس میں اعضاء کی خرید وفرخت ممنوع ہے۔

بیان میں کہا گیا ہے کہ اس سے پہلے یہ الزام لگایا گیا تھا کہ ہونڈرو اس کے بچے گود لئے جارہے ہیں تاکہ ان کے اعضاء کا عطیہ پیوند کاری کے لئے حاصل کیا جاسکے۔ اس کی خود ہونڈرو نے تردید کی تھی۔[۵۳] (باخبر طبقہ جانتا ہے کہ "تردید" سے دراصل جرم کو چھپایا جاتا ہے اس سے حقیقت نہیں بدلتی۔)

پوسٹ مارٹم کا حکم: انہی نصوص واقوں سے کہ جن سے ہڈی توڑنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، انسان کے پوسٹ مارٹم کا شرعی حکم بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ وہ بھی حرام ہے۔ (جیسا کہ عام طور پر معروف بھی ہے) اس بارے میں ایسے ہی اقوال تقریبا تمام شراح حدیث[۵۴] کے ملتے ہیں۔ مزید یہ کہ مردہ کا کوئی عضو کاٹ کر علیحدہ کرنا مثلہ ہے اور مثلہ کی حرمت تقریبا متفق علیہ ہے۔ (اس پر مفصل کلام پہلے گزر چکا ہے) اس لئے یہ حکم تمام علماء امت کے درمیان متفق علیہ نظر آتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا نقول سے بھی معلوم ہوتا ہے [معجم فقہ ابن الظاہری" کی یہ عبارت بھی اسی کی مؤید ہے: "اکل المحرمات ... عند الضرورۃ حلال ما عدا لحوم بنی آدم وما یقتل من تناولہ فلا یحل منہ ... شیء"][۵۵]

ان دلائل کی بنیاد پر اس مسئلہ کا یہ حکم سامنے آتا ہے کہ اعضاء انسانی (خواہ زندہ انسان کے ہوں یا مردہ کے) ان کی کانٹ چھانٹ یا چیر پھاڑ ممنوع ہے کیونکہ اس میں انسانیت کی توہین ہے۔

انسانیت کے احترام اور توہین کے لئے معیار اوپر کی بحثوں میں بار بار "احترام انسانیت" اور "انسانیت کی توہین" کا ذکر آیا ہے، یہاں یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ اس بارے میں کس زمانہ یا معیار کو سامنے رکھا جائے؟ تاکہ اس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے کہ فلاں .... عمل "احترام انسانیت" کے مطابق ہے اور فلاں .... اس کے منافی، اس سلسلہ میں۔ حقائق شرعیہ پر دور رس نظر رکھنے والے شخص کی۔ غالبا دو رائیں نہ ہونگی (یا نہ ہونی چاہئیے) کہ اصل معیار (آئیڈیل) ازروئے شریعت خیر القرون (اور اسی سے متصل) کے عرف ورواج اور انداز فکر ہیں۔ (یا ہونے چاہئیں)۔ بالخصوص ان امور میں کہ جہاں حرمت و وجوب کا فیصلہ کرنا ہو، ہاں اگر خرید وفروخت کے پیمانوں یا آداب ومروت کے قبیل کے بعض احکام۔ مثلاً مردوں کے سر ڈھانپنے یا سر کھولنے جیسے امور کے۔ کیلئے عرفِ زمانہ کا لحاظ کیا جائے تو مستبعد نہیں (فقہاء کی ایسی عبارات جن میں "تغیر زمان کا لحاظ کرکے بعض احکام میں تبدیلی کی بات کہی گئی ہے اس کا محمل اسی طرح کے احکام معلوم ہوتے ہیں) لیکن جو امور۔ اصالۃً شریعت میں مطلوب ہیں ان میں عرف زمانہ کا ایسا لحاظ نہیں ہوگا کہ عرف بدلنے سے احکام یکسر بدل جائیں۔ مثلاً "کشف عورہ" (ستر کھولنے) میں وہی عرف معیار رہے گا جو خیر القرون میں تھا، اگر "عورۃ" (ستر) کا کھولنا کسی زمانہ میں مستحسن قرار دیا جائے، یعنی جسم کے اس حصہ کا کھولنا کہ خیر القرون میں جس کا چھپانا ضروری سمجھا جاتا تھا، یا عورۃ" سمجھے جانے والے اعضاء کی فہرست میں تبدیلی کردی جائے تو یہ تبدیلی قطعا غلط اور غیر مؤثر ہوگی اور جسم کے انہی حصوں کا چھپانا (ستر عورہ) ضروری ہوگا جن کا چھپانا خیر القرون میں ضروری سمجھا جاتا تھا جیسا کہ علامہ شاطبی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "الموافقات" میں تصریح فرمائی ہے۔

............وستر العورات .... وما أشبه ذلک من العوائد الجاریة فی الناس .... فلا تبدیل لها وان اختلفت آراء المکلفین فیها فلا یصح ان ینقلب الحسن فیها قبیحا ولا القبیح حسنا۔ (۵۶)

ستر عورات جیسے مسائل (یعنی شریعت میں جو اصالۃ مطلوب ہیں، ان) میں لوگوں کی عادتوں کے بدلنے سے احکام شرعیہ تبدیل نہ ہوں گے (یعنی لوگوں کا انداز فکر بدل جانے سے کوئی اچھی چیز بری نہ ہوجائے گی اور بری چیز اچھی نہ بن جائے گی۔)

ظاہر ہے کہ احترام انسانیت اسی طرح توہین آدمیت ،اسی قبیل سے ہے کہ اس میں زمانہ کے عرف ورواج کے بدلنے سے تبدیلی نہیں آئے گی (اس پر مختصر گفتگو پہلے بھی کی جا چکی ہے) علامہ شاطبی کی مذکورہ بالا بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ قرآن مجید کی وہ آیت جس میں پردہ کا حکم دیا گیا ہے اس کا ایک حصہ یہ بھی ہے: **ولا یُبْدِینَ زِینَتَھُنَّ اِلّا مَا ظَھَرَ مِنْھا** ۔ اس کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ آلوسی اپنی مشہور زمانہ تفسیر "روح المعانی" میں فرماتے ہیں: **الّا ماجرت العادۃ والجبلۃ علی ظھورہٖ**(۵۷) (یعنی جسم کے جس حصہ کا کھلا رکھنا عادت و فطرت کا تقاضہ ہو) اس کے بعد "عادہ" کی جو تفصیلات بیان فرمائی ہیں وہ سب خیر القرون ۔ بالخصوص زمانہ نبوت کے عرف ورواج پر مبنی ہیں پھر اسی سے یہ حکم اخذ کیا ہے کہ جسم کا فلاں...... فلاں.......... حصہ کھولنا ممنوع نہیں ہے ۔ تقریبا یہی انداز مشہور حنفی فقیہ برہان الدین مرغینانی ۔ صاحب ہدایہ نے بھی اختیار کیا ہے(۵۸)۔ اس کے علاوہ غور طلب بات ہے کہ اگر خیر القرون کے عرف ورواج کو نظر انداز کر کے ۔ آج کے مغربی تہذیب سے متاثر بلکہ مرعوب معاشرہ کے عرف ورواج کو بنیاد بنا کر جسم کے حصوں کے چھپانے یا کھلے رکھنے کا فیصلہ کیا جائے تو کیا شریعت مسخ ہو کر نہ رہ جائے گی اور جسم کے ان حصوں کے کھلا رکھنے کا جواز نہ نکل آئے گا جن کا چھپانا باتفاق علماء وفقہاء ضروری ہے؟ سچ کہا ہے علامہ شاطبی نے کہ اگر ۔ اس طرح کے مسائل میں بھی عرف زمانہ کو معیار بنایا گیا تو اس کا مطلب شریعت کو منسوخ کرنا ہوگا ۔ **اذ لو صح ذلک مثل ھذا لکان نسخاً للأحکام المستقرۃ المستمرۃ** ۔

یہ بات بار بار گزر چکی ہے کہ اجزائے انسانی کے استعمال کو (دوسرے کیلئے استعمال کو) احترام انسانیت کے خلاف سمجھ کر ممنوع بالاتفاق قرار دیا گیا ہے ۔ اور علماء کا اجماع واتفاق خود ایک مستقل حجت ہے، اگر کوئی اور حجت نہ ہوتی تب بھی یہ کافی تھی، چہ جائیکہ متعدد حجتیں ۔ قرآن وسنت کی ہوں ۔ موجود ہوں ۔ بتانے کی ضرورت نہیں کہ اس میں تغیر خلق اللہ ہے ۔ اور "تغیر خلق اللہ" کو قرآن کریم میں شیطانی عمل کہا گیا ہے، ظاہر ہے کہ ہر شیطانی عمل ممنوع ہے (اس کی تفصیل اسی کتاب میں "نسبندی کے حکم" سے متعلق بحث کے دوران گزر چکی ہے

انسانی اعضاء کا عطیہ پچھلے صفحات میں بیان کردہ تفصیلات کی روشنی میں زندہ شخص کی طرف سے اپنے اعضاء کے عطیہ یا مرنے کے بعد عطیہ کی وصیت کا حکم شرعی بھی دریافت کیا جاسکتا ہے، کہ جب انسان اپنے اجزاء واعضاء کا مالک نہیں تو پھر ان (انسانی) اجزاء واعضاء کے استعمال کی دوسرے شخص کو کسی بھی صورت میں۔ شرعاً اجازت بھی نہیں دے سکتا، اور اگر اجازت دیدے گا تو وہ شرعاً ناقابل اعتبار بلکہ لائق رد ہوگی۔

اعضاء کے عطیہ اور وصیت کے خطرناک نتائج علاوہ ازیں انسانی اعضاء کے عطیہ یا ان کی وصیت کے جواز ورواج کے جو نتائج بد اور خطرناک پہلو سامنے آرہے ہیں اور آسکتے ہیں ان کا ایک اندازہ برصغیر کے ایک مشہور وممتاز صاحب قلم مولانا ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم کی ایک پر اثر تحریر سے کیا جاسکتا ہے، جو ذیل میں۔ پاکستان کے ایک مطبوعہ رسالہ کے حوالہ سے پیش کی جارہی ہے، مودودی صاحب رقمطراز ہیں:

آنکھوں کے عطیے کا معاملہ صرف آنکھوں تک ہی محدود نہیں ہے بہت سے دوسرے اعضاء بھی مریضوں کے کام آسکتے ہیں اور ان کے دوسرے مفید استعمال بھی ہوسکتے ہیں یہ دروازہ اگر کھول دیا جائے تو مسلمان کا قبر میں دفن ہونا مشکل ہوجائے گا۔ اس کا سارا جسم ہی چندے میں تقسیم ہوکر رہے گا۔

اسلامی نظریہ یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنے جسم کا مالک نہیں ہے اس کو یہ حق نہیں پہونچتا کہ مرنے سے پہلے اپنے جسم کو تقسیم کرنے یا چندہ میں دینے کی وصیت کردے۔ جسم اس وقت تک اس کے تصرف میں ہے جب تک وہ اس جسم میں خود رہتا ہے۔ اس کے نکل جانے کے بعد اس جسم پر اس کا کوئی حق نہیں ہے کہ اس کے معاملے میں اس کی وصیت نافذ ہو۔ اسلامی احکام کی رو سے یہ زندہ انسانوں کا فرض ہے کہ اس کا جسم احترام کے ساتھ دفن کردیں۔

اسلام نے انسانی لاش کی حرمت کا جو حکم دیا ہے وہ در اصل انسانی جان کی حرمت کا ایک لازمہ ہے۔ ایک دفعہ اگر انسانی لاش کا احترام ختم ہو جائے تو بات صرف اس حد تک محدود نہ رہے گی کہ مردہ انسانوں کے کار آمد اجزاء زندہ انسانوں کے علاج میں استعمال کئے جانے لگیں۔ بلکہ رفتہ رفتہ انسانی جسم کی چربی سے صابن بھی بننے لگیں گے۔ (جیسا کہ فی الواقع جنگ عظیم دوم میں جرمنوں نے بنائے تھے) انسانی کھال کو اتار کر اس کو دباغت دینے کی کوشش کی جائے گی۔ تاکہ اس کے جوتے یا سوٹ کیس یا منی پرس بنائے جاسکیں (چنانچہ یہ تجربہ بھی چند سال قبل مدراس کی ایک ٹیزی کر چکی ہے) انسان کی ہڈیوں، آنتوں اور دوسری چیزوں کو استعمال کرنے کی بھی فکر کی جائے گی، حتی کہ اس کے بعد انسان پھر اس دور وحشت کی طرف پلٹ جائے گا۔ جب آدمی آدمی کا گوشت کھاتا تھا۔ میں نہیں سمجھتا کہ اگر ایک دفعہ مردہ انسان کے اعضاء نکال کر علاج میں استعمال کرنا جائز قرار دے دیا جائے تو پھر کسی جگہ حد بندی کر کے آپ اسی جسم کے دوسرے "مفید" استعمالات کو روک سکیں گے اور کس منطق سے اس بندش کو معقول ثابت کر سکیں گے۔ (۵۹)

دودھ کے بنک: ماں کے علاوہ دوسری عورت کا دودھ بچے کو (مدت رضاعت کے اندر) پلانا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ بعض شکلوں میں واجب ہے، مثلاً جب کہ بچہ کی ماں کے دودھ نہ ہو، یا بچہ ماں کا دودھ قبول نہ کرتا ہو یا ماں کا دودھ پینے سے بچہ۔ یا اس کی ماں کے شدید بیمار ہو جانے کا خطرہ ہو، لیکن اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی دودھ پلانے والی عورت بچے کی حقیقی ماں کے بمنزل ہو جاتی ہے، اور اس کی اولاد وغیرہ بچے کی حقیقی ماں کی اولاد وغیرہ کے حکم میں (یعنی رضاعی بھائی بہن بن جاتے ہیں) یہی جمہور علماء کا متفقہ مسلک ہے، چنانچہ "المجمع الفقھی" جدہ کے ایک اجتماع میں اسی مضمون کی قرارداد پاس ہوئی جس کا ضروری حصہ یہاں نقل کیا جا رہا ہے۔

"قرآن و سنت اور ائمہ مجتہدین کے اقوال کی روشنی میں رضاعت کا رشتہ صرف چھاتیوں

سے دودھ پینے کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ برتن میں نکالے ہوئے دودھ سے بھی یہ رشتہ قائم ہوجاتا ہے۔ لیث بن سعد اور ابن حزم کے وہ اقوال شاذ ہیں (جن میں رضاعت کا رشتہ صرف چھاتی سے دودھ پینے سے ہونا بتایا گیا ہے) قرآن وسنت سے ان کی تائید نہیں ہوتی۔ لہذا دودھ کے بنک قائم کرنا اس لئے درست نہیں کہ اس میں رضاعی رشتوں کی تمیز ناممکن ہوگی، اس کے علاوہ مغربی ممالک میں بھی یہ تجربہ کامیاب نہیں رہا، اور عالم اسلامی میں عمومی طور پر ضرورت مند بچوں کو متعین خواتین کا دودھ طبعی طور پر میسر آجاتا ہے اس لئے لیے بنکوں کے قیام کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ (۶۰)

انسانی دودھ خریدنا اور بیچنا ممنوع ہے: مذکورہ تفصیل کے بعد بچوں کے لئے دودھ کے بنک کے قیام کی بظاہر تو کوئی ضرورت نظر نہیں آتی (جیسا کہ اوپر گزرا) مزید یہ کہ دودھ کے بنک کے قیام سے قیمتاً دودھ خریدنے بلکہ اسے باقاعدہ کاروبار بنانے کی تشجیع اور حوصلہ افزائی ہوگی جو شرعاً ممنوع ہے (انسانی اجزاء میں چونکہ دودھ بھی شامل ہے اس لئے اس کی بیع ممنوع ہے) لیکن ماں کے علاوہ بچہ کو کسی اور عورت کا دودھ پلانا ضروری ہو اور وہ بلاقیمت نہ مل سکتا ہو تو خریدنا بھی ضرورۃً جائز ہوگا، مگر اس کی قیمت کا استعمال ہرگز جائز نہ ہوگا (اس کی نظیر خنزیر کے بال کا بغرضِ خرز استعمال ہے کہ اگر بلاقیمت نہ ملے تو اسے خریدنا تو جائز ہے مگر اس کی قیمت کا استعمال حلال نہیں) (۶۱)

حرمتِ رضاعت کے لئے شرطیں: اگر دودھ کے بنک اس کے باوجود قائم ہوجائیں تو پھر یہ مسئلہ پیدا ہوگا کہ جتنی عورتوں کا دودھ کوئی بچہ پیئے گا، اگر تعیین کے ساتھ معلوم ہوجائے تو اس بچہ کی وہ سب عورتیں رضاعی مائیں بن جائیں گی۔ (۶۲) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر صورت میں حرمت ثابت ہوجائے گی (اور یہی قول راجح ہے) لیکن اگر تعیین نہ ہوسکی اور نہ کوئی ایسی علامت ہی ملی جس سے نشاندہی ہوسکے تو حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ اصل اہمیت رضاعت کے شرعی احکام بچہ سے متعلق ہونے نہ ہونے میں دودھ کے معدہ کے اندر جانے اور مدت رضاعت کی ہے۔ (٦٣) اگر مدت کے اندر پلایا گیا ہے تو جائز ہے اسی مدت میں دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی، ورنہ نہیں، دودھ پینے یا پلانے سے مراد بچے کے معدہ میں دودھ کا پہونچنا ہے۔ حلق کے راستہ سے یا پستان ہی کے ذریعہ بچہ کے معدہ میں دودھ جانا، حرمت رضاعت ثابت کرنے کیلئے ضروری نہیں، بلکہ ناک کے ذریعہ پہونچانے میں بھی حرمت ثابت ہوجائے گی۔ کیونکہ اصلا دودھ معدہ میں پہنچنے کی اہمیت ہے، طریقہ استعمال کی نہیں) بشرطیکہ مدت رضاعت کے اندر پہنچے۔ (٦٤)

الکوحل: الکوحل کا حکم معلوم ہونے سے پہلے اس کی حقیقت کا پتہ چلنا ضروری ہے۔ (٦٥) اگر وہ چار قسم کی شرابوں (کھجور اور انگور سے بنے نشہ آور مشروب، یا بالفاظ دیگر ان سے بنی ہوئی شرابوں) میں سے ہے، تب تو اس کا وہی حکم ہے جو ان مشروبات کا ہے۔ تفصیل، خون کی بحث میں گزر چکی ہے)

یعنی جمہور علماء کے نزدیک، شراب کا استعمال دواءً بھی جائز نہیں، مگر علامہ شامی کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ بضرورت جائز اور بلاضرورت نہیں، اگر "الکوحل" انگور اور کھجور سے نہیں بنا ہے تو امام صاحبؒ کے قول پر یہ گنجائش ہے کہ جس مقدار سے نشہ نہ ہو اتنی مقدار کو استعمال کیا جاسکتا ہے (بشرطیکہ علاج ہی مقصود ہو لذت نہ ہو) اور عام طور پر انگریزی دواؤں میں شامل ہونے، اور ان سے بچنا مشکل بلکہ ناممکن ہونے کی وجہ سے یہ قول اختیار کیا جاسکتا ہے۔ (مگر علمائے راسخین سے مشورہ کرنے کے بعد) اگر الکوحل مذکورہ معنی میں شراب ہے تو جسم کو لگ جانے پر جسم کا دھونا ضروری ہوگا، لیکن اگر چوتھائی عضو سے کم میں لگی ہے تو بے دھوئے بھی نماز ہوسکتی ہے (کیونکہ خمر یعنی انگوری شراب کے علاوہ بقیہ شرابوں میں نجاست خفیفہ ہونے کا بھی ایک قول ہے۔ (٦٦) اور آسانی کیلئے اسی قول کو اختیار کرنا علماء کے مشورہ سے غلط نہ ہوگا۔

خشک نشہ آور چیزوں کا حکم خشک نشہ آور چیزوں کا حکم پتلی نشیلی چیزوں سے تھوڑا سا مختلف ہے۔ اول الذکر کا خارجی استعمال بلا شرط جائز ہے اور داخلی استعمال (اس کا کھانا) صرف اسی مقدار میں جائز ہے جس سے نشہ نہ ہو اور وہ جائز دواؤں کے حکم میں ہوتی ہیں جیسا کہ شامی میں ہے۔(۱۷۴)

جسم پر کسی چیز کا مستقل چپکانا اور دانتوں پر چاندی چڑھوانا

چہرہ یا جسم کے کسی حصہ پر ایسی چیز کا لگانا یا لگ جانا کہ جس کا چھڑانا آسان نہ ہو یا جس سے بچنا ممکن نہ ہو، یا جو ضرورۃً لگائی گئی ہو تو اس چیز کی موجودگی میں بھی اس پر پانی بہادینے سے وضو اور غسل درست ہو جاتا ہے۔ چاہے اس چیز کی وجہ سے پانی اصل جسم تک نہ پہونچ پاتا ہو۔ کتب فقہ میں اس کی بہت سی نظیریں ملتی ہیں۔ مثلاً حنفی فقہ کی مشہور کتاب در مختار میں ہے (مع الرد جلد 1/ 104) جس کا مفہوم حسب ذیل ہے۔

"مہندی، میل، تیل، مٹی جیسی اشیاء۔ کہ جن سے بچنا عادۃً ممکن نہ ہو اگر وہ جسم میں لگی رہ جائیں اور پانی ان کے اوپر سے بہا لیا جائے تو طہارت حاصل ہو جائے گی (وضو، غسل درست ہوگا) خواہ پانی جسم (کھال) تک نہ پہنچا ہو"۔

فیشن یا خوشنمائی کے لئے تو نہیں البتہ ضرورت کی وجہ سے دانت پر چاندی چڑھوالینا بھی جائز ہے (دیکھئے ہدایہ ربع صفحہ 457) اس کے جواز کی قوی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی (عرفجہ بن اسودؓ) کی ایک جنگ (کلاب) میں ناک کٹ گئی تھی تو انہوں نے بدبو اور سڑن سے بچنے کیلئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پہلے چاندی کی، پھر سونے کی ناک بنوا کر لگوائی تھی۔ (ابوداؤد، 2/ 225) ان مثالوں کی روشنی میں اس صورت کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ اگر

جسم کے کسی حصہ پر کوئی چیز چڑھالی جائے تو ایسا کرنا ”ضرورۃً“ جائز ہے۔ اس کے اوپر پانی ڈال لینے سے وضو اور غسل درست ہو جائیں گے۔ البتہ ناخن یا جسم کے کسی حصہ پر اگر ایسی کوئی چیز لگی ہو جسے بآسانی چھٹایا جاسکتا ہو اور اس کا لگا رہنا ضروری نہ ہو تو اس کے چھڑائے بغیر وضو یا غسل نہیں ہوگا۔

واللہ أعلم بالصواب، ولہ الحمد أولاً وآخراً

(1) رد المحتار مع الدر المختار ۱/ 140 "ضرورت" کی وجہ سے دوائے حرام کی اجازت بعض غیر حنفی علماء سے بھی منقول ہے ۔ اس کیلئے دیکھئے "نیل الاوطار" للعلامہ الشوکانی ۱/ 60 والمحلی للبن حزم ۔ (تفصیل آگے آرہی ہے)

(2) جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری (5/ 355) میں ہے :- "یجوز للعلیل شرب الدم والبول وأکل المیتہ للتداوی إذا أخبرہ طبیب مسلم أن شفاءہ فیہ ولم یجد من المباح ما یقام مقامہ"۔

(3) الاشباہ والنظائر ، صفحہ 22 ۔ یہ اجازت صرف اس حد تک ہے کہ جس سے حلق میں پھنسا لقمہ نیچے اتر جائے اور دم گھٹنے کی وجہ سے جو ہلاکت کا خطرہ پیدا ہوگیا تھا ، وہ ٹل جائے ۔ اس سے زیادہ مقدار پینے کی اجازت نہ ہوگی (بقاعدہ "الضرورہ تقدر بقدرہا")(4) شامی 5/ 215 و 289 ۔

(4) حافظ ابن قیم رحمہ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب "الطرق الحکمیہ" صفحہ 177 (مکتبہ النھضۃ الحدیثہ) میں مالکیہ کا یہ مسلک نقل کیا ہے "وھم یجیزون شہادہ طبیبین کافرین حیث لا یوجد طبیب مسلم ۔ اس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ جن مواقع پر طبیب مسلم کی ضرورت ہو اور مسلم طبیب نہ مل سکے وہاں دو غیر مسلم طبیبوں کی بات (مالکیہ کے نزدیک) حجت ہوگی ۔ بضرورت (بمشورہ جماعت علماء) مالکیہ کا مسلک اختیار کیا جاسکتا ہے ۔

(5) حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار 4/ 195 ۔

(6) بدائع 7/ 176 ۔

(7) فتح القدیر 2/ 201 مطبوعہ مصر ، اور رد المحتار 4/ 105 میں ہے "والآدمی مکرم شرعاً وان کان کافراً فایراد العقد علیہ وابتذالہ ..... اذلال لہ ..... ولذا لا یملک بیع لبن امتہ ۔

(8) اعضاء اور خون کے احکام میں فرق کی ایک وجہ یہ ہے ، دوسری وجہ یہ کہ خون تو جسم میں پھر دوبارہ پیدا ہوجاتا ہے لیکن عضو کبھی نہیں آتا ۔

(9) عالمگیری 5/ 355 طبع ثانی بالمطبعۃ الکبری الامیریہ بولاق مصر 1310ھ ۔

(10) معارف القرآن 1/ 419 ، 420 مطبوعہ دیوبند ۔ یہ پوری بحث مفتی صاحب ہی کی ۔

جواہر الفقہ، جلد اول میں بھی ہے لیکن جس وقت (غالباً 74۔75ء میں) ابتداءً راقم نے یہ تحریر لکھی تھی، اس وقت تک ہندوستان میں "جواہر الفقہ" عام طور سے سامنے نہیں آئی تھی، اس تحریر کے مکمل ہوجانے کے بعد "جواہر الفقہ" راقم کے مطالعہ میں آئی تو راقم کو اس بات سے بے حد خوشی ہوئی کہ حضرت مفتی صاحب کے نتائج فکرو تحقیق سے عاجز کی ناچیز تحریر بھی پوری طرح ہم آہنگ معلوم ہوئی۔ (فالحمد للہ علی ذلک)

(11) المحلی، 1/ 231، 234۔ الناشر مکتبہ الجمہوریہ العربیہ، (بمصر 1387ھ مطابق 1967ء) خلاصہ مفہوم یہ ہے کہ جن روایات میں حرام شئی سے شفاء نہ ملنے کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک شئی حرام ہے شفانہ ہوگی، لیکن جب وہ ضرورۃ حلال ہوگئی تو شفاء ہوگی، کیونکہ اب وہ خبیث یا حرام نہیں رہی، نیز یہ کہ ان روایات میں سے بعض پر کلام کی گنجائش بھی ہے۔ اس عبارت کی کچھ باتیں آگے آرہی ہیں۔

(12) قبیلہ عرینہ کے کچھ بیمار لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے دودھ او پیشاب پینے کا مشورہ دیا تھا (صحیح مسلم، 2/ 57۔ صحیح بخاری 2/ 602۔(12) مثلاً سورہ "البقرہ آیت 173 المائدہ/ 3۔

(13) اور "ضرورہ" کی یہی تعریف محقق امام ابوبکر جصاص رازی کے کلام سے بھی مستفاد ہوتی ہے، موصوف نے آیت فمن اضطر۔ الخ کے تحت ذکر فرمایا ہے۔ الضرورہ ھی خوف الضرور بترک الاکل اما علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ (تفسیر احکام القرآن لابی بکر جصاص، 1/ 130۔)

(14) حاشیہ حموی علی الاشباہ والنظائر (لابن النجیم صفحہ 122 مطبوعہ مطبع تعلیمیہ 1260ھ) یہی عبارت علامہ سیوطی کی "الاشباہ والنظائر میں بھی ملتی ہے جو "قال بعضھم" کے بعد ذکر کی گئی ہے (دیکھئے صفحہ 94)

(15) بدائع الصنائع 7/176۔ مطلب وہی ہے کہ پہلی صورت میں تو مردار اور خنزیر کھانے کی

اجازت ہوگی، دوسری میں نہ ہوگی۔

(16) ہدایہ آخرین، 3/55۔ (17) شامی، 4/113۔ اسی وجہ سے علامہ ابن عابدین کو۔ در مختار میں بیان کردہ قاعدہ۔ "ان جواز البیع یدور مع حل الانتفاع" - پر۔ حسب ذیل کلام کرنا پڑا۔ یرد علیه شعر الخنزیر فانه یحل الانتفاع به ولا یجوز بیعه......... وقد یجاب بان حل الانتفاع به للضروره والکلام عند عدمها۔

(17) فتح القدیر، 5/202۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:۔ انما رخص للخرازین الانتفاع بشعره (الخنزیر) ضروره...... ولا یجوز بیعه فی الروایات کلها۔ (1/303، مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ۔ حیدرآباد، طبعہ اولیٰ)

(18) در مختار مع رد المحتار، 4/113۔ اس کے علاوہ اور بھی اس مسئلہ کی نظیریں فقہاء کے کلام میں ملتی ہیں، مثلاً امام شافعی کی شہرہ آفاق کتاب "الام" میں ہے:۔ ولو تزود۔ المضطر معه میته فلقی مضطرا آخرا راد شراء ها منه لم یحل له ثمنها، انما حل له منها منع الضرر البین علی بدنه لاثمنها "۔ (الام، 2/252)

(19) مولانا مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ کی یہی رائے ہے، دیکھئے "جواہر الفقہ" جلد پنجم، صفحہ 182 (مطبوعہ دیوبند)

(20) حدیث "لعن الله الواصله" الخ کے تحت صحیح مسلم کے مشہور شارح علامہ نووی نے نقل کیا ہے:۔ "ان وصلت شعرها بشعر آدمی نحو حرام بلا خلاف...... سواء شعر المحرم و الزوج (رجل وامراه) لعموم اللحادیث ولانه یحرم الانتفاع بشعر الادمی وسائر اجزائه" یعنی انسانی بال اور دیگر اجزائے انسانی کا استعمال بالاتفاق حرام ہے۔ (صحیح مسلم مع الشرح۔ 2/204)

(21) دیکھئے صحیح مسلم مع الشرح، 2/204۔ و نیل الاوطار للشوکانی، 6/341۔ (دار الباز۔ مکہ مکرمہ) حاشیہ بذل المجہود جلد 1 صفحہ 129۔ میں ہے: عن عائشه کان علیه الصلاه والسلام یامر بدفن سبعه اشیاء من الانسان الظفر والشعر والدم والحیضه والسن والغلف والتمیمه "۔

(22) بخاری، 2/602۔ (رشیدیہ دہلی)

(23) عمدۃ القاری، 8/296 (دار الطباعۃ العامرہ)

(24) بحوالہ حاشیہ سنن ابوداؤد، کتاب الحج، باب فی الاشعار، 1/244۔ (طبع مجیدی، کانپور) مسئلہ کے بارے میں مزید تفصیلات کیلئے دیکھئے، فتاوی ابن تیمیہ، 28/314۔

(25) اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ انسانی اعضاء کا استعمال درندوں کی طرح چبا کر یا نوچ کر ہی حرام نہیں ہے بلکہ مہذب طریقہ سے، مثلاً آپریشن کے ذریعہ کاٹ کر علیحدہ کرنے کے بعد بھی ان کا استعمال حرام ہی ہے۔

(26) ردالمحتار، 5/215۔

(27) الاشباہ والنظائر۔ 124،

(28) "المغنی" (مع الشرح الکبیر) لابن قدامہ، 9/331۔ (دار الکتاب العربی للنشر والتوزیع 1392ھ مطابق 1972ء) شرح سیر کبیر میں ہے:۔ اذن المرء غیر معتبر فی قتله فی حکم الإباحة (صفحہ 44 جلد 4)

(29) "المغنی" 1/79۔

(30) بدائع الصنائع، 5/133۔

(31) ان استعمال جزء منفصل عن غیرہ من بنی آدم اهانه بذلك الغیر "بدائع 5/133

(32) بعض حضرات نے اس مسئلہ سے بھی اعضاء کی پیوند کاری کی غرض سے آپریشن کے جواز پر استدلال کیا ہے، یہاں اسی کا جائزہ لیا گیا ہے۔

(33) تفصیل کے لئے فقہ شافعی کی مشہور کتاب "شرح المہذب" للامام النووی، 9/44۔ 50۔ والمغنی للامام ابن قدامہ، 8/3۔ 601، دیکھئے۔

(34) "الام" 1/46۔ مطبوعہ دار المصریہ للتالیف، طبع بولاق کا عکس۔

(35) "شرح المہذب" 3/132۔ 133۔

(36) ,, کنوز الحقائق " حرف المیم۔ علامہ شامی نے اس روایت کو بایں الفاظ نقل کیا ہے ,, ماقطع من البھیمہ وھی حیہ فھومیت ,, اور اسے سنن ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے اور یہ کہ ترمذی نے اسے ,, حسن " بتایا ہے۔

(37) ردالمحتار صفحہ 51، جلد 1 تیسیر التحریر صفحہ 254 (بحوالہ ,, البعث ,, جلد 38 شمارہ 3 صفحہ 7۔

(38) در مختار 5/197، اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:۔ (قولہ وان کثر) ای زاد علی وزن الدرھم فلو صلی بہ وھو معہ تصح صلاتہ بخلاف المنفصل من غیرہ۔

(39) ,, القواعد الفقہیہ ,, پہلا اڈیشن، صفحہ 272 تا صفحہ 276۔

(40) فقہی سیمینار نمبر، شمارہ 6 صفحہ 189۔ 091۔

(41) حجۃ اللہ البالغہ، 2/101۔

(42) اسی طرح کے بعض جزئیات کے سلسلہ میں علامہ شامی (1/375) نے نقل کیا ہے: ,, ما لایلیق ان یذکر فضلا عن ان یکتب ,,

(43) جامع بیان العلم ,, للحافظ ابن عبدالبر اندلسی بحوالہ ,, اثر الحدیث الشریف ,, صفحہ 96۔ للشیخ عوامہ، (طبعہ ثانیہ)

(44) ,, رسم المفتی " صفحہ 100 (مطبوعہ سہارنپور)

(45) ,, بحث و نظر " کے شمارہ 4 میں مولوی عبید اللہ بستوی صاحب نے مفتی نظام الدین صاحب کا صفحہ 35 پر تو ,, مانعین جواز ,, میں ہی نام لکھا ہے، مگر صفحہ 58 پر ان کا ایک دوسرا فتوی (جس میں مشروط جواز کی طرف سے ہلکا سا اشارہ نکلتا ہے) نقل کیا ہے اور اسے بعد کا فتوی قرار دیا ہے۔ لیکن اس فقہی سیمینار نمبر ,, میں مفتی صاحب موصوف کی رائے عدم جواز ہی مذکور ہے۔ ظاہر کہ یہ رائے بالکل تازہ ہے (یعنی اس بعد کے فتوے سے بھی بعد کی ہے) لہذا اب ان کی یہی آخری رائے سمجھنی چاہئیے۔

(46) اوپر (بعض شرطوں کے ساتھ) انسانی خون کے استعمال کی اجازت دینا مذکور ہوا ہے۔

اس سے انسانی اعضاء کے استعمال کے جواز کا گمان ہوسکتا ہے، حالانکہ دونوں میں بہت فرق ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے (خون کی بحث میں)

(47) "احترام انسانیت" "اسیطرح" "کرامت" "اور توہین انسانیت" "کے مطابق یا مخالف کون سا طرز عمل ہے اور کون سا نہیں ہے؟ اس کا فیصلہ خیر القرون (اور اس سے متصل زمانوں) کے معیار کے مطابق ہی ہونا، ایسے شرعی امور میں ضروری ہو گا جن میں حلت و حرمت کا فیصلہ کیا جانا ہو، ورنہ آج کل مغربی تہذیب و تمدن کے اثر سے۔ انسان کو ترقی یافتہ "حیوان" فرض کرلئے جانے کے بعد۔ تو ساری ہی قدریں بدل گئی ہیں، اگر آج کے معیارات ملحوظ رکھے گئے تو بہت سے "محرمات قطعیہ" بھی نہ صرف مباحات بلکہ مستحبات کا درجہ پالیں گے (مزید تفصیل آگے آرہی ہے)

(48) ابوداؤد، 2 / 102۔ و موطا امام مالک، صفحہ 90 و مشکوہ، 1 / 149۔ اس حدیث کے ایک راوی پر کسی متشدد عالم نے اگرچہ کچھ کلام کیا ہو، مگر موطا امام مالک جیسی کتاب میں (جس کو امام شافعی نے روئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد سب سے صحیح کتاب قرار دیا تھا، اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ علیہ بھی سب کتابوں پر اس کی ترجیح کے قائل نظر آتے ہیں) اس حدیث کی موجودگی، صحت۔ یا کم سے کم درجہ حسن۔ کا پتہ دیتی ہے علاوہ ازیں جس حدیث سے مجتہد استدلال کرلے یا جسے عام فقہاء کے یہاں قبولیت حاصل ہوجائے ("تلقی بالقبول" حاصل ہونے کے بعد) اگر وہ ضعیف بھی ہو تو ضعف ختم ہوجاتا ہے (تفصیل کیلئے دیکھئے قواعد فی علوم الحدیث" صفحہ 61 ۔ 62 از مولانا ظفر احمد تھانوی) مزید یہ کہ روایت کے کسی ایک راوی کے متکلم فیہ ہونے سے ہمیشہ روایت ضعیف نہیں ہوجایا کرتی۔

(49) بحوالہ اوجز المسالک، 2 / 507 ۔ 508۔

(50) "قومی آواز" لکھنؤ۔ اتوار، 2 / فروری 1992

(51) "ندائے ملت" لکھنؤ، مورخہ 18 / دسمبر 1988ء۔

(52) اس بیان میں اگرچہ واقعہ کی "تردید" کی گئی ہے لیکن واقف کار جانتے اور سمجھتے ہیں کہ اس تردید کی کیا حقیقت ہے؟

(53) ماخوذ از "روزنامہ قومی آواز لکھنؤ مورخہ 7 مئی 78ء مطابق 8 / رمضان 1407ھ صفحہ 7 کالم 7،8 (نصف صفحہ کے نیچے)۔

(54) مثلاً مرقاۃ، 2 / 380 (شرح مشکوٰۃ، طبع بمبئی) میں ملا علی قاری "کسرہ حیا" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:- یعنی فی الاثم کما فی روایہ - قال الطیبی اشارہ الی انہ لا یھان میتا کما لا یھان حیا قال ابن الملک والی ان المیت یتالم ...... ویستلذ بما یستلذبہ الحی (ابن حجر) وقد اخرج ابن شیبہ عن ابن مسعود اذی المؤمن فی موتہ کما اذاہ فی حیاتہ ۔

(55) معجم فقہ ابن حزم، 2 / 517 - یعنی انسان کے گوشت اور اس کے اجزاء کے استعمال کی کسی حالت میں اجازت نہیں - اضطرار کی حالت میں بھی نہیں - اگرچہ اضطرار میں دوسری حرام چیزوں کا استعمال جائز ہے۔

(56) الموافقات 2 / 4 - 283۔

(57) روح المعانی، 18 / 140 (طبع مکتبہ مصطفائیہ، دیوبند)

(58) تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ رابع، صفحہ 441۔

(59) ماخوذ از "راہ سعادت" صفحہ 77 - 78 - ناشر سبحانی اکیڈمی" لاہور، پاکستان۔

(60) تجاویز المجمع الفقہی" جدہ 1986ء، ماخوذ از "البلاغ" کراچی (اشاعت مارچ 1986ء)

(61) فتح القدیر، 5 / 202 ورد المحتار، 4 / 113 خرز کے معنی جوتا، سینے کیلئے کام میں لانا - اس کی تفصیل اعضاء کی بحث میں گزر چکی ہے۔

(62) شامی، 2 / 409 - ایضاً۔

(63) مدت رضاعت دو سال ہے، یعنی دو سال تک کی عمر کے بچے نے اگر کسی عورت کا دودھ پیا ہے تو وہ مخصوص احکام (حرمت رضاعت سے وابستہ احکام) متعلق ہوں گے ورنہ نہیں۔

(64) شامی، 2/ 405

(65) راقم اپنے سفر امریکہ (شکاگو) کی روداد (شائع شدہ "تعمیر حیات" میں) ذکر کر چکا ہے کہ ایک دن کی مجلس صرف وہاں پر استعمال ہونے والی اشیاء کی حلت و حرمت پر بحث کرنے کے لئے ہوئی، اس مجلس میں یہ بھی بتایا گیا کہ کھانے پینے کی اکثر چیزوں۔ بالخصوص مشروبات۔ میں "الکوحل" کا استعمال عام ہے، راقم نے ان ماہرین سے "الکوحل" کی حقیقت دریافت کی تو انہوں نے بتایا کہ وہ ایک "عنصر" ہے جو بہت سی چیزوں (مثلاً پھلوں، ترکاریوں) کے اندر قدرہ موجود رہتا ہے، اسی عنصر کو بعض تدابیر سے علیحدہ کر کے بہت سے اغراض کیلئے استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً خوشبو، ذائقہ بڑھانا، کسی چیز کو جلد خراب ہونے سے بچانا اور اس کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ اس کے اندر ایسی بہت سی اشیاء بھی تحلیل ہوجاتی ہیں جو اور کسی طرح حل نہیں ہوسکتیں۔ دریافت کرنے پر یہ بھی بتایا گیا کہ اس میں ہلاکت خیز حد تک سکر (نشہ) ہوتا ہے یعنی اگر کوئی شخص خالص "الکوحل" استعمال کرے تو نشہ کے ساتھ ہلاک بھی ہوجائے۔ ("تعمیر حیات" 10/ فروری 1990ء)

(66) شامی، 5/ 289۔ 290۔

(67) ہدایہ، 4/ 379۔

(68) دیکھئے 5/ 293۔ و 2/ 424۔

یہ

"کتاب" مصنف کے چند علمی مقالات ، فکری مضامین اور فقہی جوابات کا مجموعہ ہے جو کم وبیش تہائی صدی کے اندر وقفہ وقفہ سے مختلف اسباب ومحرکات اور سوالات کی بنا پر ۔ بتوفیق خداوندی قلم سے نکلے ان میں سے بعض ملکی یا بین الاقوامی علمی اجتماعات کیلئے اور کچھ فقہی مجالس و مراکز کی طلب پر اور زیادہ تر ان سوالات کے جواب میں لکھے گئے جو مؤلف کے پاس ایک فقہی تحقیقی ادارہ کے خادم (ناظم) ہونیکی حیثیت سے ملک وبیرون ملک سے آئے (جن کی صحیح تعداد اللہ علیم وخبیر جانتا ہے)

Printed at : Kumar & Company, Jaipur